SELLIN-ROST

EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT



QUELLE & MEYER · HEIDELBERG

SELLIN-ROST· EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT

EINLEITUNG
IN DAS ALTE TESTAMENT

von

D. DR. ERNST SELLIN
weiland o. Professor an der Universität Berlin

Achte Auflage

Bearbeitet von

D. DR. LEONHARD ROST
o. Professor an der Universität Berlin

1950

QUELLE & MEYER · HEIDELBERG

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

Copyright 1914 by Quelle & Meyer

Satz: Oswald Schmidt GmbH., Leipzig / Druck: Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg / Bindearbeiten: Buchbinderei Gräf, Heidelberg / Einbandentwurf: Paul Hartmann, Leipzig

Vorwort zur 8. Auflage

In der Neujahrsnacht 1945 auf 1946 verschied in Epichnellen bei Eisenach der Geheime Konsistorialrat Professor D. Dr. Ernst Sellin, D. D. (St. Andrews), der Verfasser dieser Einleitung. Er war in Alt-Schwerin am 26. 5. 1867 geboren und ist zeit seines Lebens ein echter Mecklenburger geblieben. 1894 hatte er sich als Privatdozent in Erlangen habilitiert, war schon 1897 als Außerordentlicher Professor nach Wien berufen und zwei Jahre später dort zum Ordinarius ernannt worden. 1908 folgte er einem Ruf an seine Heimatuniversität Rostock, von wo er 1913 nach Kiel weiterwanderte, um schließlich 1921 in Berlin Nachfolger des Grafen von Baudissin zu werden. 1935 wurde er emeritiert und als entschiedener Gegner des Nationalsozialismus und der Deutschen Christen am weiteren Wirken in der Öffentlichkeit mehr oder minder gehindert. Diese dürre Aneinanderreihung der Stätten seiner akademischen Wirksamkeit vermag freilich nur zu zeigen, wie begehrt seine Mitarbeit war und wie sehr er selbst bereit war, Rufen an eine neue Aufgabe zu folgen. Aber wer auch den Vorzug hatte, ihn zu hören, wird dankbar zugeben, daß er in seiner packenden Diktion, seiner lebendigen Darstellung, seiner Hingegebenheit an den Stoff, der man die Wärme inneren Beteiligtseins abspürte, zu den anregendsten Universitätslehrern zählte, zumal er den großen Vorzug besaß, daß er auch schwierige Probleme klar und einsichtig darstellen und in einprägsamen Formulierungen zusammenfassen konnte. Eben daraus erklärt sich auch, wieso seine 1910 in erster Auflage erschienene Einleitung noch zu seinen Lebzeiten sieben Auflagen erleben konnte und einer ganzen Generation von Theologiestudenten die unentbehrliche Einführung in diesen Zweig der alttestamentlichen Wissenschaft gewesen ist und in ihrer neuen Bearbeitung weiterhin zu bleiben hofft. Auch seine ebenfalls bei Quelle & Meyer erschienene Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes (2 Bände 1924. 1932) zeichnet sich durch ihre geschickte Anordnung und eingängliche Gestaltung aus. Nicht minder gilt dies für die dritte Veröffentlichung im Verlag Quelle & Meyer, die Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage (2 Bände 1933). Gerade hier zeigen sich die pädagogischen Fähigkeiten des Verfassers in der klaren Gliederung und der durchsichtigen, dem Verständnis der Studenten entgegenkommenden Darstellungsweise, und nur die Ungunst der Zeiten hat eine zweite Auflage verhindert. Daneben tritt der Kommentar zum Zwölfprophetenbuch, stehen zahlreiche Abhandlungen zu Einzelfragen der Geschichte und Religionsgeschichte Israels, wobei sich Sellin besonders den Propheten immer wieder zuwandte in Übereinstimmung mit seiner These, daß die prophetische Hochreligion die höchste Blüte der alttestamentlichen Religionsgeschichte sei und Jesu die Anknüpfung ermöglicht habe.

Schon diese Tätigkeit hätte die Kraft eines Gelehrten ganz in Anspruch nehmen können. Und doch ist damit nur ein freilich bedeutender Ausschnitt seiner Wirksamkeit festgelegt. Daneben bleibt unvergessen, daß er der erste Deutsche war, der eine große Ausgrabung im heiligen Lande vorschlug und durchführte. 1902–1904 grub er die am Südwestrand der Jesreelebene gelegene uralte Siedlung Ta'annek aus. Nicht weniger wichtig war trotz entscheidender Fehldatierungen, die später durch Garstang berichtigt werden konnten, die Ausgrabung von Jericho 1907–1909 und die leider unter dem Druck zunehmender Schwierigkeiten unvollendet gebliebene Untersuchung der Überreste des alten Sichem. Daß daneben noch eine umfassende Tätigkeit im kirchlichen Raum, vor allem im Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin einherging, soll zur Abrundung des Bildes nur angedeutet werden. Ein Gelehrter von ungeheuerer Lebendigkeit und Vielseitigkeit, stets imstande, neue Wege zu gehen und neue Aufgaben aufzugreifen, allen Anregungen offen und alle Meinungen überprüfend, selbst kühnen Hypothesen erliegend und ebenso bereit, sie zugunsten einer besseren Erkenntnis aufzugeben, ist er unvergessen allen denen, die ihn in seinem prächtigen Humor und seiner freundlichen Aufgeschlossenheit kennenlernen durften.

Wenn nunmehr seine Einleitung zum achten Male in neuer Bearbeitung hinausgeht, so geschieht dies nicht zum wenigsten in der Absicht, auch kommenden Theologengeschlechtern ein Werk wieder zugänglich zu machen, das im Wechsel der Auflagen Sellins begeisterungsfähige und begeisternde Lebendigkeit verkörpert.

Die neue Auflage wurde um eine knappe Darstellung der Gattungsforschung bereichert und durch Einarbeitung der neusten Forschungsergebnisse auf den heutigen Stand gebracht. Daß der unheilvolle Krieg und seine Auswirkungen in den Jahren seit dem Zusammenbruch uns erst allmählich die ausländische Forschung zugänglich machen, ist ein Notstand. Daß trotzdem mancherlei ausländische Literatur verarbeitet werden konnte, danke ich vor allem der gütigen Hilfsbereitschaft von A. Alt und H. H. Rowley.

Möge Sellins Werk in der neuen Bearbeitung die alte Brauchbarkeit bewähren.

Berlin-Lichterfelde, im Juli 1949 Leonhard Rost

Aus dem Vorwort zur 1. Auflage

Daß die Abfassung eines kurzgefaßten Lehrbuches wie des folgenden an die Selbstverleugnung des Verfassers große Anforderungen stellt, bedarf kaum der Ausführung. Und die verlangten Opfer werden um so größer, je weniger er sich auf bereits ausgetretenen Pfaden bewegt. Da muß oft mit dem kurzen Hinweis auf eine Belegstelle begründet werden, was wohl Anspruch darauf hätte, wegen seiner Neuheit eingehend motiviert zu werden, da kann manchmal nur eine Perspektive eröffnet werden, ohne daß es möglich wäre, ihr nachzugehn, da kann auch die Auseinandersetzung mit anders denkenden Autoritäten nicht derart eingehend geführt werden, wie man es ihnen schuldig zu sein glaubt.

Und trotzdem habe ich keinen Moment gezaudert, der Aufforderung des Herrn Herausgebers Folge zu leisten, habe vielmehr in der Beteiligung an der „Evangelisch-theologischen Bibliothek“ eine selbstverständliche Pflicht gesehen. Denn es scheint mir, daß es auf keinem anderen Wege besser als durch solche kurzgefaßten Lehrbücher gelingen kann und wird, weite Kreise, die gerade in unserer Zeit den glühenden Wunsch und auch den berechtigten Anspruch darauf haben, wirklich und ernst in unsere wissenschaftliche Arbeit einzuführen. Und zugleich wird es selbstverständlich für unsere Theologiestudierenden kein besseres Mittel der Vorbereitung auf die Vorlesungen und der Repetition geben. Endlich aber werden, wie ich ausdrücklich noch hervorheben möchte, diese kleinen Lehrbücher hoffentlich gerade dazu dienen, zum Studium der vortrefflichen größeren, die wir bereits besitzen, anzureizen und anzufeuern. Denn nach einer Benutzung jener wird man von der Lektüre dieser einen ganz andern Gewinn haben als bisher.

In erster Linie würde es mir Befriedigung gewähren, wenn es mir gelungen wäre, durch das kleine Buch, hinter dem größere Arbeit steckt, als es vielleicht dem ersten flüchtigen Blicke auf seinen Umfang erscheint, weiten Kreisen innerhalb und außerhalb unserer Studierenden ein wirklich brauchbares Hilfsmittel darzureichen zu dem, was ja für jeden arbeitenden Theologen, aber schließlich auch für jeden suchenden Christen die erste Aufgabe bleibt: „Forschet in der Schrift.“

Daneben aber hoffe ich, daß die Fachgenossen mir zubilligen werden, daß es mir trotz des beschränkten Raumes, der mir zur Verfügung stand, gelungen sei, die isagogische alttestamentliche Forschung, die zur Zeit an brennenden Fragen reicher ist als je, in etwas gefördert zu haben.

Rostock, Pfingsten 1910 — Ernst Sellin

Erklärungen der angewandten Abkürzungen

AfO	= Archiv für Orientforschung
AJSL	= Americain Journal of Semitic Languages
ARW	= Archiv für Religionswissenschaft
BWA(uN)T	= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament
BzA	= Beiträge zur Assyriologie
BZAW	= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
Conc.Th.M	= Concordia Theological Monthly
FRLANT	= Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. NT
HRE	= Herzog, Real-Encyklopädie für protestantische Theol. u. Kirche
HSAT	= Die heilige Schrift des AT ed. Kautzsch, 4. Aufl. v. Bertholet
HThR	= The Harvard Theological Review
JBL	= Journal of Biblical Literature
JRAS	= Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JThSt	= Journal of Theological Studies
KAT	= Die Keilinschriften und das AT
MT	= Masoretentext
NKZ	= Neue Kirchliche Zeitschrift
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung
PJB	= Palästinajahrbuch
RB	= Revue Biblique
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPhR	= Revue d'histoire et de philosophie religieuses
SchAT	= Die Schriften des AT in Auswahl neu übersetzt u. f. die Gegenwart erklärt v. Greßmann, Gunkel usw.
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung
ThR	= Theologische Rundschau
ThStKr	= Theologische Studien und Kritiken
WZKM	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAW	= Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	= Zeitschrift des deutschen Palästinavereins
ZEAT	= Sellin, Zur Einleitung in das Alte Testament
ZLTh	= Zeitschrift für lutherische Theologie
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alten Kirche
ZS(yst)Th	= Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWTh	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie
ASt	= Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht, 1913

Wellhausenfestschr. = Studien zur semitischen Philologie u. Religionsgeschichte, J. Wellhausen z. 70. Geburtstag gewidmet, 1914

Baudissinfestschr. = Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissensch., W. W. Graf von Baudissin z. 26. Sept. 1918 überreicht v. Freunden und Schülern

Buddefestschr. = Beiträge zur alttestamentlichen Wissensch., K. Budde z. 70. Geburtstag überreicht, 1920

Gunkelfestschr. = Eucharisterion, Studien z. Rel. u. Literatur des A. u. N. Testaments, H. Gunkel dargebracht, 1922

Martifestschr. = Vom Alten Testament, Festschr. f. Karl Marti z. 70. Geburtstage, 1925

Sellinfestschr. = Beiträge zur Religionsgeschichte u. Archäologie Palästinas, E. Sellin z. 60. Geburtstag dargebracht, 1927

Prockschfestschr. = Festschrift Otto Procksch zum 60. Geburtstag am 9. August 1934, überreicht

Bertholetfestschr. = Festschrift, Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden, 1950

Die einzelnen Büchertitel sind in der Regel mit ihrem vollen Titel nur einmal, und zwar meistens vor den betreffenden Paragraphen, im Laufe derselben im Stichwort bzw. mit a. a. O. zitiert. Findet man sie dort nicht, so blicke man an den Anfang des betreffenden Kapitels, wo die dasselbe erörternde Gesamtliteratur gesammelt ist. Die das ganze isagogische Gebiet behandelnden „Einleitungen" und „Literaturgeschichten" sind mit ihrem vollen Titel nur einmal, in der „Einführung" § 2 genannt; sie kommen aber natürlich bei allen Einzelkapiteln und -paragraphen wieder in Betracht.

Aus technischen Gründen ist es notwendig geworden, durchwegs eine einzige Schriftgröße anzuwenden. Früher in größererer Type gesetzte Abschnitte sind durch das Zeichen ¶ gekennzeichnet.

Inhaltsverzeichnis

II. Die Propheten

a) Die früheren Propheten oder geschichtlichen Bücher

III. Die Ketubim oder Heilige Schriften

Die wichtigsten Kommentare zum Alten Testament

Wir besitzen in Deutschland sieben große evangelische Kommentarwerke zum ganzen AT, nämlich:

1. Den Biblischen Kommentar über das AT, herausgegeben von Keil und Delitzsch, Leipzig 1861 ff. (B. K., die Kommentare des letzteren sind immer noch zu empfehlen, die des ersteren in allen Einleitungsfragen veraltet.)

2. Das Kurzgefaßte exegetische Handbuch zum AT, begründet von F. Hitzig u. a., Leipzig 1838 ff. (K. E. H.; die Dillmannschen Beiträge immer noch empfehlenswert; in den sonstigen Partien veraltet.)

3. Strack und Zöcklers Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. Testamentes, München 1886 ff. (K. K., nicht gleichmäßig allen berechtigten wissenschaftlichen Ansprüchen genügend und bis auf die Orellischen Beiträge veraltet.)

4. Handkommentar zum AT, herausgegeben von Nowack, Göttingen 1892 ff. (H. K. einige Teile veraltet, die nach 1920 neu aufgelegten aber auf der Höhe der Wissenschaft stehend.)

5. Kurzer Handkommentar zum AT, herausgegeben von Marti, Tübingen 1897 ff. (K. H. K., manche Teile schon veraltet.)

6. Zur Zeit etwa zur Hälfte erschienen ist der Kommentar zum AT, herausgegeben von Sellin, Leipzig 1913 ff. (K. z. AT. Er legt besonderen Nachdruck auf die religiöse Wertung der atl. Literatur.)

7. Zur größeren Hälfte erschienen ist ein Handbuch zum AT samt kurzgefaßtem Kommentar, herausgegeben von Eißfeldt (H. z. AT).

Zu den einzelnen Büchern sind für das Studium folgende Kommentare namhaft zu machen:

Genesis	Delitzsch	(N. K. 1887)
	Dillmann	(K. K. H.[6] 1892)
	Strack	(K. K.[2] 1905)
	Gunkel	(H. K.[3] 1909–1910)
	Holzinger	(K. H. K. 1898)
	Procksch	(K. z. AT[2] 1923)
	König	(3. Aufl. 1925)
Exodus	Ryssel	(K. E. H.[3] 1897)
	Strack	(K. K. 1894)
	Baentsch	(H. K. 1903)
	Holzinger	(K. H. C. 1900)
	Beer-Galling	(H.z. AT 1939)

Leviticus	Ryssel	(K. E. H.[3] 1897)
	Baentsch	(H. K. 1903)
	Bertholet	(K. H. K. 1901)
Numeri	Dillmann	(K. E. H. 1886)
	Baentsch	(H. K. 1903)
	Holzinger	(K. H. K. 1903)
Deuteronomium	Dillmann	(K. E. H. 1886)
	Öttli	(K. K. 1893)
	Steuernagel	(H. K.[2] 1923)
	Bertholet	(K. H. K. 1899)
	König	(K. z. AT 1917)
Josua	Dillmann	(K. E. H. 1886)
	Öttli	(K. K. 1893)
	Steuernagel	(H. K.[2] 1923)
	Holzinger	(K. H. K. 1901)
	Noth	(H. z. AT 1938)
Richter	Öttli	(K. K. 1893)
	Nowack	(H. K. 1902)
	Budde	(K. H. K. 1897)
Samuelis	Löhr	(K. E. H.[3] 1898)
	Klostermann	(K. K. 1887)
	Nowack	(H. K. 1902)
	Budde	(K. H. K. 1902)
	Caspari	(K. z. AT 1925)
Könige	Klostermann	(K. K. 1887)
	Kittel	(H. K. 1900)
	Benzinger	(K. H. K. 1899)
Jesaja	Delitzsch	(B. K.[4] 1889)
	Bredenkamp	(1887)
	Dillmann-Kittel	(K. E. H.[6] 1898)
	Orelli	(K. K.[3] 1904)
	Duhm	(H. K.[3] 1923)
	Marti	(K. H. K. 1900)
	König	(1929)
	Procksch I.	(K. z. AT 1930)
	Volz II.	(K. z. AT 1931)
Jeremia	Cornill	(1905)
	Orelli	(K. K.[3] 1905)
	Giesebrecht	(H. K.[2] 1907)
	Duhm	(K. H. K. 1901)
	Volz	(K. z. AT[2] 1928)
	Rudolph	(H. z. AT 1947)
Ezechiel	Smend	(K. E. H.[2] 1880)
	Orelli	(K. K.[2] 1896)
	Krätzschmar	(H. K. 1900)
	Bertholet	(K. H. K. 1897)
	Herrmann	(K. z. AT 1924)
	Bertholet	(H. z. AT 1936)

Kleine Propheten	Steiner	(K. E. H.[4] 1886)
	Orelli	(K. K.[3] 1908)
	Nowack	(H. K.[3] 1923)
	Marti	(K. H. K. 1904)
	Wellhausen	(Skizzen u. Vorarbeiten)
	Duhm	(Anm. z. d. Zw. Proph. 1911)
	Sellin	(K. z. AT[2] 1929)
	Robinson-Horst	(H. z. AT 1938)
Psalmen	Delitzsch	(B. K.[6] 1893)
	Keßler	(K. K.[2] 1899)
	Gunkel	(H. K. 1926)
	Duhm	(K. H. K. 1899)
	Hupfeld-Nowack[3]	(1887, 88)
	König	(1927)
	Kittel	(K. z. AT[5] 1929)
	H. Schmidt	(H. z. AT 1934)
Proverbien	Delitzsch	(B. K. 1873)
	Nowack	(K. E. H.[3] 1883)
	Strack	(K. K.[2] 1899)
	Frankenberg	(H. K. 1898)
	Wildeboer	(K. H. K. 1897)
	Gemser	(H. z. AT 1937)
Hiob	Delitzsch	(B. K.[2] 1876)
	Dillmann	(K. E. H.[4] 1891)
	Volck	(K. K. 1889)
	Budde	(H. K.[2] 1912)
	Duhm	(K. H. K. 1897)
	Hölscher	(H. z. AT 1937)
Hoheslied	Öttli	(K. K. 1889)
	Siegfried	(H. K. 1898)
	Budde	(K. H. K. 1898)
	Haller	(H. z. AT 1940)
	Öttli	(K. K. 1893)
Ruth	Nowack	(H. K. 1902)
	Bertholet	(K. H. K. 1898)
	Haller	(H. z. AT 1940)
Klagelieder	Öttli	(K. K. 1889)
	Löhr	(H. K.[2] 1907)
	Budde	(K. H. K. 1898)
	Haller	(H. z. AT 1940)
Prediger	Delitzsch	(B. K. 1875)
	Volck	(K. K. 1889)
	Nowack	(K. E. H.[3] 1883)
	Siegfried	(H. K. 1898)
	Wildeboer	(K. H. C. 1898)
	Zapletal	(1905)
	Hertzberg	(K. z. AT 1932)
	Galling	(H. z. AT 1946)

Esther	Ryssel	(K. E. H.² 1887)
	Siegfried	(H. K. 1901)
	Wildeboer	(K. H. K. 1898)
	Haller	(H. z. AT 1940)
Daniel	Meinhold	(K. K. 1889)
	Behrmann	(H. K. 1894)
	Marti	(K. H. K. 1901)
	Bentzen	(H. z. AT 1937)
Ezra und Nehemia	Siegfried	(H. K. 1901)
	Bertholet	(K. H. K. 1902)
	Öttli	(K. K. 1889)
	Rudolph	(H. z. AT 1949)
Chronik	Öttli	(K. K. 1889)
	Kittel	(K. H. K. 1901)
	Benzinger	(K. H. K. 1901)
	Rothstein-Haenel	(K. z. AT 1927)
Apokryphen	Zöckler	(K. K. 1891)
	Fritzsche und Grimm	(K. E. H. 1851–1860)
	Smend	(Jesus Sirach 1906)
	Fichtner	(Weisheit Salomos H. z. AT 1938)

Daneben sind zwei große deutsche katholische Kommentarwerke im Erscheinen begriffen: a) Die heilige Schrift des AT, herausgegeben von Feldmann und Herkenne; b) Exegetisches Handbuch zum AT, herausgegeben von Nikel (†) und Schulz.

EINFÜHRUNG

§ 1. Begriff und Einteilung der Einleitung in das Alte Testament

Hupfeld, *Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung* 1844 und ThStK 1861 S. 3ff.; Köhler, *Über Berechtigung der Kritik des Alten Testaments* 1895; derselbe, *Die heilige Schrift als Gottes Wort* (NKZ 1896 S. 429ff.); Köberle, *Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des Alten Testaments* (NKZ 1906 S. 200ff.); Girgensohn, *Die Inspiration der Heiligen Schrift* Pastoralblätter 1925.

❡ Die alttestamentliche Einleitung ist diejenige theologische Disziplin, welche die Entstehung und die Geschichte des durch die christliche Gemeinde von der jüdischen übernommenen und auf Grund des Zeugnisses Jesu und der Apostel als heilige Schrift anerkannten Alten Testaments behandelt. Als solche unterscheidet sie sich von der profanen Disziplin der israelitischen Literaturgeschichte wie die alttestamentliche Heilsgeschichte von der Geschichte des Volkes Israel und die alttestamentliche Theologie von der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte. Letztere haben ihre wissenschaftliche Berechtigung neben den theologischen Disziplinen und berühren sich in den meisten Einzelproblemen aufs innigste mit diesen. Aber Zweck und Ziel ist bei beiden Kategorien verschieden: in der Literaturgeschichte die Eruierung der Entstehung und Geschichte von israelitisch-jüdischen Literaturdenkmälern, in der Einleitung die Erforschung der Entstehung und Geschichte einer Schriftensammlung, die für eine Gemeinde Gottes auf Erden eine Urkunde seiner Offenbarung und seines ewigen Wortes und daher eine sittlich-religiöse Norm bildet.

❡ Die Einleitung gliedert sich in vier Teile: a) Die Darstellung der literarischen Gattungen im alttestamentlichen Schrifttum; b) Die Geschichte des Textes der alttestamentlichen Schriften; c) Die Untersuchung der Entstehungsverhältnisse und -zeiten der einzelnen Schriften; d) Die Geschichte der Sammlung, Abgrenzung und Kanonisierung des Alten Testaments.

§ 2. Geschichte und Literatur der alttestamentlichen Einleitung

❡ Die Geschichte der alttestamentlichen Einleitung ist in folgenden Perioden verlaufen:

❡ 1. Die alte Kirche hat nur einzelne Materialien für die Einleitung (in bezug auf Sprache, geographische, historische Angaben des AT usw.) geliefert, keine Gesamtdarstellung derselben. (Origenes, Eusebius, Epiphanius, Hieronymus, Augustin, Junilius Africanus u. a.)

☛ 2. Angebahnt als wissenschaftliche Disziplin ist die Einleitung erst durch den Humanismus und die Reformation, von denen jener das Interesse auf die hebräische Sprache und den Grundtext hinlenkte, diese ein gänzlich neues Interesse für den Inhalt der heiligen Schrift wachrief und die Frage nach der Glaubwürdigkeit der kirchlich-synagogalen Tradition anregte. (Der Humanist Reuchlin, der Katholik Sixtus Senesius, die Reformierten Rivetus und Cappellus, der Lutheraner Walther, der Jude Spinoza.)

☛ 3. Eine selbständige Stellung gewann die Einleitung durch die rationalistische Kritik, die jede Einzelschrift aus ihrer Zeit heraus verstanden wissen und auf Grund der in jeder vorausgesetzten geschichtlichen Verhältnisse ihre Entstehungszeit erschließen wollte. (Semler, Herder, Eichhorn, der eigentliche Vater der Disziplin, *Einleitung in das AT* 1780—1782, J. D. Michaelis, G. L. Bauer, De Wette, Bertholdt, Vatke, Ewald, Bleek u. a.)

☛ 4. Im Gegensatz hierzu trat um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der Versuch einer Repristination der altkirchlich-synagogalen Tradition (Hengstenberg, Hävernick, Keil, als letzte Ausläufer Green in Amerika, Rupprecht und Möller in Deutschland).

☛ 5. Die Väter der modernen Einleitungswissenschaft, die bei der Erforschung der Entstehungszeit der einzelnen Schriften in gleicher Weise Sprache, Geschichte und Religionsgeschichte zu verwerten sucht, sind Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments* (aus dem Holländischen übersetzt von Weber und Müller 1887—1892) und Wellhausen, *Geschichte Israels* I 1878 (seit 1883 *Prolegomena zur G.*); *Einleitung in das AT* von Bleek, 4. Aufl. 1878. Ihre Auffassung von den Aufgaben und der Methode der Einleitung ist dieselbe wie die der unter 3 Genannten; sie basieren sie aber auf ein wesentlich neues Bild von der Geschichte Israels. In der von den epochemachenden Werken dieser, besonders Wellhausens, beeinflußten Einleitungswissenschaft machten sich zunächst zwei Strömungen bemerkbar:

☛ a) eine solche, die die Grundzüge des Wellhausenschen Geschichtsbildes fast unbedingt akzeptierte (Reuß, *Die Geschichte der heiligen Schriften ATs.* 1881; Stade, *Die Geschichte des Volkes Israel* 1881—1888; Smith, *Das AT. Seine Entstehung und Überlieferung*, aus dem Englischen übersetzt von Rothstein 1894; Cornill, *Einleitung in die kanonischen Bücher des AT*[7] 1913; derselbe, *Zur Einleitung in das AT* 1912; Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das AT* 1912);

☛ b) eine andere, die der jüdischen Tradition mit geringerer Skepsis begegnete als Wellhausen und seine literaturgeschichtlichen Ergebnisse, soweit sie lediglich aus seiner religionsgeschichtlichen Konstruktion resultieren, ablehnte. (Riehm, *Einleitung in das AT*, hrsgg. von Brandt 1889; Driver, *Einleitung in die Literatur des AT*, aus dem Engl. übers. von Rothstein 1896; Strack, *Einleitung in das AT*[6] 1906; König, *Einleitung in das AT* 1893; Baudissin, *Einleitung in die Bücher des AT* 1901.)

☛ 6. Ausgehend von den von Wellhausen gelegten Fundamenten ist

seit einem halben Jahrhundert neben der Einleitung, die die einzelnen alttestamentlichen Bücher in der überlieferten Reihenfolge auf ihre Entstehungszeit hin behandelt, als Schwesterdisziplin eine israelitische Literaturgeschichte entstanden, die die einzelnen literarischen Bestandteile des AT in ihrer geschichtlichen Reihenfolge und Entwicklung darzustellen sucht. (Wildeboer, *Die Literatur des AT*, aus dem Holländ. übers. von Risch 1895; Kautzsch, *Abriß der Geschichte des atl. Schrifttums* 1897; Budde, *Geschichte der althebräischen Literatur* 1906; Gunkel, *Die israelitische Literatur* in *Die Kultur der Gegenwart* 1906; Meinhold, *Einführung in das AT*³ 1932; Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* 1919; Hempel, *Die althebräische Literatur* im *Handbuch der Literaturwissenschaft* hrsg. von Walzel 1934.)

¶ 7. Von drei Seiten her, die aber schließlich auf einen Punkt zusammenlaufen, ist, zum Teil schon in der unter 6 genannten Literatur, in neuerer Zeit ein großer Fortschritt über die von Wellhausen inaugurierte atl. Einleitungswissenschaft hinaus angebahnt. Einmal hat die stärkere literaturgeschichtliche Betrachtungsweise, die in erster Linie ihre Aufmerksamkeit der Geschichte der verschiedenen Stilgattungen im AT widmet, im Unterschiede von der bis dahin herrschenden literarkritischen, die ihre Aufgabe mit der Zerlegung der atl. Schriften in ihre einzelnen Quellenschriften und der Datierung dieser erfüllt glaubte, zu der Erkenntnis geführt, daß der bis dahin gehandhabte kritische Maßstab zu einseitig den auf uns gekommenen Früchten schriftstellernder Arbeit entnommen sei und nicht dem wirklichen Leben entspreche, dessen Niederschlag die atl. Literatur neben anderer uns verloren gegangener war. So hat sie ergeben, daß die zunächst gefundenen Quellen selbst wieder vielfach komplizierte Größen seien und daß auch in relativ spät endgültig redigierten Schriften ungleich mehr altes Material stecken kann, als man lange angenommen hat.

¶ Zweitens hat in der Hauptsache zu demselben Resultate die Hineinstellung der atl. Literatur in die altorientalische Literatur, vor allem ihre Inbeziehungsetzung zu der babylonischen und ägyptischen geführt. Das Schema, in das Wellhausen die zu isoliert betrachtete atl. Literatur einfügen wollte, hat sich dabei vielfach nicht bewährt.

¶ Endlich lebt immer stärker das Bewußtsein wieder auf, daß das AT, wie es uns jetzt als Ganzes und in seinen Teilen vorliegt, in erster Linie nicht als eine Sammlung von religiösen Literaturdenkmälern, sondern als das liturgische Fundament einer unter dem Einflusse göttlicher Offenbarung stehenden Gemeinde gewertet werden muß. Die Anregungen in diesen drei Richtungen sind besonders ausgegangen von Gunkel, vgl. 6, und *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* 1896; Hommel, *Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung* 1897; Winckler, *Altorientalische Forschungen* 1897ff.; derselbe, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch* 1901; Winckler und Zimmern in Schrader, *Die Keilinschriften und das AT*³ 1902 und 1903; Jeremias, *Das AT im Lichte des alten Orients*³ 1916; Greßmann, Gunkel usw., *Die Schriften des AT in Auswahl* 1909ff.; Kittel, *Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten*

*Ergebnissen*³ 1917; Sellin, *Zur Einleitung in das AT* 1912. Unter dem Einflusse dieser Neuorientierung stehen einerseits unsere nachfolgende Einleitung, andererseits die von Eißfeldt 1934 und Weiser 1935, die in zwei aufeinanderfolgenden Teilen die Literaturgeschichte und die Einleitung verbinden (vgl. auch Robinson and Oesterley, *Introduction to the Book of the Old Testament* 1934).

¶ Die erste der drei eben erwähnten Forschungsrichtungen ist für die geschichtlichen Bücher zum Teil unter Heranziehung stilkritischer Gesichtspunkte weiter verfolgt worden von Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* 1927, Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* 1943 und von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* 1929, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* 1930, *Die Priesterschrift im Hexateuch* 1934. Nimmt man die territorialgeschichtlichen Studien aus der Feder von Alt (Aufsätze erschienen in PJB und ZDPV), Noth (ZDPV) und Elliger (ZDPV 57 [1934] S. 81ff.) hinzu, sowie die Angriffe von Volz und Rudolph 1933 und 1938 auf den Elohisten, so ist unverkennbar, daß zum mindesten auf Teilgebieten der Einleitungswissenschaft eine lebhafte Bewegung im Gange ist, deren Auswirkungen abzuwarten sind. Hier ist nun noch auf die Arbeiten der sogenannten schwedischen Schule Nyberg, Engnell (*Gamla Testamentet, en traditionshistoric inledning* I 1945), Danell, (*Studies in the Name Israel in the OT* 1946), Kapelrud (*Joel-Studies* 1948) usw. hinzuweisen, die der mündlichen Überlieferung eine viel größere Wichtigkeit beimessen und erst in spätnachexilischer Zeit eine schriftliche Fixierung annehmen, damit aber die ganzen literarkritischen Fragestellungen mehr oder minder beiseite schieben. Dagegen hat sich energisch Van der Ploeg (*Le rôle de la tradition orale dans la transmission du Texte de l'Ancien Testament,* Revue biblique 1947) gewendet und mit Recht unterstützt ihn Lindblom (*Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft,* Bertholet-Festschrift 1950) kräftig in der Ablehnung dieser Hypothese.

Die atl. Einleitungswissenschaft befindet sich danach zur Zeit in einem Übergangsstadium. Die Literaturgeschichte scheidet sich immer bewußter von ihr. Aber die alte Methode, die atl. Bücher in der überlieferten Reihenfolge zu behandeln, wird den praktischen Vorzug wirklicher wissenschaftlicher Einführung wohl immer behalten, sie ist in didaktischer Beziehung die richtigere, da sie jedesmal an die Vorstellungen anknüpft, mit denen der Leser oder der Hörer erstmalig an den Stoff herantritt. Und die prinzipielle Berechtigung wird der Einleitung verbleiben, solange es eine christliche Gemeinde geben wird, der es durch ihren Herrn und seine Jünger verbürgt ist, daß sie im Alten Testament, wie es uns jetzt vorliegt, ein ganz einzigartiges Schrifttum, die Urkunde der vorbereitenden göttlichen Offenbarung, besitzt. Übrigens wird dies bis zu der Formel einer sittlich-religiösen Überlegenheit über alle sonstige altorientalische Literatur auch durch die vergleichende Religionswissenschaft nur bestätigt. Andererseits wird die Einleitung mit der Literaturgeschichte immer in lebendigster Wechselwirkung bleiben; denn die Wege wieder aufzudecken, auf denen es

Gott gefallen hat, ein solches einzigartiges Schrifttum entstehen zu lassen, ist lediglich Sache wissenschaftlicher, historisch-kritischer Forschung. Und diese bewegt sich zwar in Zickzacklinien vorwärts, korrigiert sich aber immer wieder selbst und nähert sich je länger je mehr der geschichtlichen Wahrheit.

A. Die literarischen Gattungen im Alten Testament

§ 1. Dichtkunst, Erzählungskunst, Schreibkunst und Schriftstellerkunst in Israel

Kittel, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung im AT* 1897; Gunkel, *Die israelitische Literatur* a. a O. 1906; derselbe, *Das Märchen im AT* 1917; Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* 1898; Benzinger, *Hebräische Archäologie*[3] 1927; E. König, *Die Poesie des Alten Testaments* 1908; Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* 1919; Volz, *Die biblischen Altertümer*[2] 1925; Jirku, *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen* 1917; Mowinckel, *Psalmenstudien* I ff. 1921 ff.

☛ Von vornherein läßt sich vermuten, daß auch in Israel wie bei allen Völkern der Erde der Zeit des Schriftstellerns eine solche des Singens und Sagens voraufgegangen ist. Auch bestätigt das die alttestamentliche Tradition; denn in den geschichtlichen Büchern, die nach ihr die ältesten sind, werden zwei für uns leider verlorene Bücher zitiert. Sie müssen also noch älter gewesen sein und waren offensichtlich Liedersammlungen. Es sind dies das Nu. 21, 14 angeführte *Buch der Kriege Jahwes* und das Jos. 10, 13; 2. Sam. 1, 18, vielleicht auch 1. Kön. 8, 13 (LXX) zitierte *Buch des Braven.*

Lies an der letzterwähnten Stelle statt des von G vorausgesetzten הַשִּׁיר mit Wellhausen הַיָּשָׁר. Wahrscheinlich ist dies gleich יִשְׂרָאֵל und יְשֻׁרוּן Dt. 32, 15; 33, 5 usw., ein im Gegensatz zu feindlichem Spott über Jaqob als den Betrüger vgl. Hos. 12, 4. 8; Gen. 27, 36 geprägter Ehrentitel. Wann diese Sammlungen erstmalig veranstaltet worden sind, — ob unter David, *dem Liebling der Gesänge Israels* 2. Sam. 23, 1, dem Führer der *Kriege Jahwes* 1. Sam. 18, 17; 25, 28? —, wissen wir nicht. Auf jeden Fall sind der einen von ihr noch unter David und Salomo Lieder eingefügt worden.

☛ Aber auch sonst bestätigten es die geschichtlichen Bücher auf Schritt und Tritt, daß Israel bei allen Gelegenheiten, heiteren und ernsten, privaten und öffentlichen, profanen und religiösen gesungen hat.

Neben den Sänger trat der Erzähler. Von ihm und von der Weitergabe überlieferter Traditionen in schlichten Erzählungen erfahren wir freilich unmittelbar noch weniger. Doch vgl. Ri. 5, 10 f.; Jos. 24, 2 ff.; 1. Sam. 12, 7 ff.; Dt. 6, 20; 33, 7. Indirekt jedoch beweist die Fülle der Überlieferungen und Sagen eine lange Übung im Erzählen. Dabei wer-

den freilich am Anfang kleine Erzählungseinheiten wie z. B. die Anekdote stehen und erst allmählich wird sich das Bedürfnis ergeben haben, diese kleinsten Einheiten zu ordnen und zu größeren Sagenkreisen zusammenzuschließen, die ihrerseits wieder Vorstufen zu den großen erzählenden Quellenschriften sind.

Formal zwischen jenem Singen und diesem Sagen mitten inne stehen die in dichterische Form geprägten Sprüche der Propheten und der Weisheitslehrer und die oft in Reihen zusammengefaßten Rechtssprüche. Der Formen des Sagens bedient sich die Geschichtserzählung und -darstellung, stützt sich freilich auch auf Listen und ähnliches Urkundenmaterial.

Der mündlichen Überlieferung wird neuerdings besondere Aufmerksamkeit von skandinavischen und dänischen Forschern wie Bentzen, Birkeland, Hvidberg, Lindblom, Mowinckel geschenkt. Sie rechnen durchwegs mit relativ später schriftlicher Fixierung des Stoffes nach langer Formung in mündlicher Tradition, s. S. 4.

§ 2. Die Gattungen

Greßmann, *Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung* ZAW 42 (1924) S. 1—33. Gunkel, *Die altisraelitische Literatur* (*Die Kultur der Gegenwart* I S. 51—102 1. Ausg. 1906, 2. Ausg. 1925). Derselbe, *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte* (DLZ 27 [1906] Sp. 1797—1800. 1861—1866) = *Reden und Aufsätze* 1913 S. 29—38.

☙ Hermann Gunkel kommt das Verdienst zu, die bereits in der klassischen Philologie als brauchbare Methode zur Ordnung des Schrifttums angewandte Gattungsforschung auf die alttestamentlichen Schriftwerke übertragen zu haben. Die Gattungsforschung geht von der Tatsache aus, daß literarische Gattungen im Altertum noch mehr als heute festgeprägte Formen mit mehr oder minder feststehenden Motiven und einem bestimmten Sitz im Leben waren.

☙ Die Gelegenheiten oder Veranlassungen beeinflußten die Motive und bestimmten die Wahl der Form. Umgekehrt aber zwang die gewählte Gattung die zu ihr gehörenden Motive anzuwenden, so daß die persönliche Variationsmöglichkeit oft recht beschränkt ist. Die Gattungen haben meist in den ältesten uns überlieferten Stücken ihren Höhepunkt bereits erreicht und zeigen in ihren jüngsten Beispielen Zeichen der Auflösung und Mischung.

§ 3. Die Formen der Dichtung

Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum* 1753; Ley, *Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaus in der hebräischen Poesie* 1875; derselbe, *Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie* 1887; Bickel, *Carmina VT metrice* 1882; derselbe, *Dichtungen der Hebräer zum ersten Male nach den Versmaßen des Urtextes übersetzt* 1882 ff.; Budde, *Das hebräische Klagelied* ZAW 2 (1882) 1 ff.; Sievers, *Metrische Studien*

I—III 1901—1907; Hölscher, *Elemente arabischer, syrischer und hebräischer Metrik* BZAW 34 (1920) S. 93ff.; derselbe, *Syrische Verskunst* 1932; Begrich, ThR 1932, S. 67ff.; Th. H. Robinson, *Anacrusis in Hebrew Poetry* BZAW 66 1936, S. 37ff.; Begrich, *Der Satzstil im Fünfer* ZS 9 (1934) 169—209; Mowinckel, *Zum Problem der hebräischen Metrik* (Bertholet-Festschrift 1950).

☙ Während bei Josephus *Ant.* II, 16, 4; IV, 8, 44; VII, 12, 3 und Hieronymus (Prolog zur Hiobübersetzung) Nachrichten erhalten sind, die den griechischen Metren entsprechende Formen auch für einzelne Lieder und Psalmen, sowie das Buch Hiob feststellten, und die stichische Schreibung von Ex. 15, 1ff.; Dt. 32; Ri 5; 2. Sam. 22 (‖ Ps. 18) einzelne Texte besonders heraushebt, hat erst Lowth 1753 eine Eigentümlichkeit der hebräischen Dichtung aufgedeckt, den *parallelismus membrorum*, der sich auch in der sumerischen, akkadischen, ägyptischen und kanaanäischen Dichtung nachweisen läßt. Er schließt 2 Halbverse oder auch 2, 3 oder 4 Verszeilen synonym, antithetisch oder synthetisch zu einem Sinnabschnitt zusammen. Die hebräische Dichtung ordnet sich mit *Parallelismus membrorum* und akzentuierendem Rhythmus in die vorderasiatischen Literaturen ein, vgl. Meißner, *Die babylonisch-assyrische Literatur*. Daß die Poesie zugleich auch ein Metrum oder richtiger einen Rhythmus gekannt hat, ist selbstverständlich. Sicher nachgewiesen ist seit längerem der von Ley und besonders Budde *Das hebräische Klagelied* ZAW 2 (1882) 1ff. gefundene Rhythmus der Klagelieder (Qina), der sog. hinkende Vers, bei dem die zweite Zeile regelmäßig wesentlich kürzer ist als die erste (3:2) Amos 5, 2 usw., der später auch im Spottlied Micha 2, 4 und sogar in der Lehrdichtung Ps. 19,8ff. verwendet ist. Während die metrischen Versuche von Bickell (eine nach syrischem Muster angenommene silbenzählende Metrik), von Grimme (ein rhythmisches Morengesetz) und Hölscher (s. Budde-Festschrift S. 93ff.) wenig Zustimmung gefunden haben, jedoch neuerdings von Mowinckel energisch befürwortet werden, ist der zweifellos bedeutendste Versuch der von Sievers, *Studien zur hebräischen Metrik* 1901ff. (gleiche Sprechtakte, deren Grundschema der irrationale Anapäst ist, danach Zweiheber, Dreiheber, Vierheber usw.), mit dem sich der Versuch von Rothstein, *Grundzüge des hebräischen Rhythmus* 1909 weitgehend begegnet. Gegen diesen ist Staerk, *Ein Hauptproblem der hebräischen Metrik* ASt 1913 S. 193ff. dafür eingetreten, daß Mischmetra das Normale in der lyrischen Poesie Israels seien. Vgl. auch König, *Hebr. Rhythmik* 1914. Wichtig ist die Feststellung Robinsons, daß besonders am Anfang eines Gedichtes, oft auch am Anfang eines Abschnittes (Strophe?) ein oder einzelne Wörter auftreten, die nicht in das rhythmische Schema eingefügt sind.

☙ Daß die hebräische Poesie neben den Versen auch höhere dichterische Einheiten, Strophen gekannt hat, beweisen die mit Kehrvers gedichteten Lieder Ps. 42; 43; Jes. 9, 7ff. usw. Aber inwieweit solche dort anzunehmen sind, wo dieses sichere Indizium fehlt, ist vorläufig noch recht unsicher. An Gedanken- und Wortresponsionen suchte D. H.

Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* 1896; *Strophenbau und Responsion* 1898 Strophen, besonders in prophetischen Reden nachzuweisen. Arvid Bruno, *Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung* 1930 versucht das gleiche für die Psalmen 1—72.

§ 4. Die Gattungen der Dichtung

Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen* 1933. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (BZAW 36) 1923. Bentzen, *Det sakrale Køngedomme* 1945.

a) Das profane Lied

¶ Hebr. שִׁיר. Während das Erntelied Jes. 9, 2 nur erwähnt wird, ist uns das Arbeitslied (Brunnenlied Nu. 21, 17f.), Trinklied (Jes. 22, 13; Am. 4, 1), Liebeslied (Sammlung im Hohen Lied), Spottlied (Jer. 38, 22; Gen. 49, 14f.), Leichenlied (z. B. 2. Sam. 1, 19ff.; 3, 33f. Am. 5,1ff., travestiert Jes. 14), Hochzeitslied eines Königs (Ps. 45) und das Siegeslied (1. Sam. 18, 7; Ri. 16, 23f.) erhalten. Der Sitz im Leben ist für das profane Lied durch die entsprechenden Betätigungen und Geschehnisse gegeben. Daß der Königshof in besonderer Weise Pflegestätte des Liedes war, zeigen 2. Sam. 19, 36, Taylorzylinder Kol. III, Z. 38f. (Hizqias Tribut an Sanherib Sänger und Sängerinnen).

b) Das kultische Lied

¶ In und außerhalb des Psalters tritt das kultische Lied auf, das sich nicht nur formal (s. o. S. 7), sondern auch inhaltlich weithin in die vorderorientalische Dichtung einreihen läßt. (Seeger, *Die religiösen Triebkräfte in Israel und in Babylon* 1932 und Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen* 1933 passim). Zwei Hauptgruppen heben sich heraus: Hymnen und Klagelieder.

¶ 1. Hymnen: z. B. Ps. 8; 19; 29; 33; 65; 67; 68; 96; 98; 100; 103; 104; 106; 111; 113; 114; 117; 135; 136; 145—150; ferner einzelne Stücke in anderen Psalmen und den prophetischen und erzählenden Büchern, dazu als gesondert zu behandelnde Gruppe die Thronbesteigungslieder. Der Hymnus setzt mit einer „Einführung" ein, in der entweder andere oder das eigene Selbst zum Lob Jahwes aufgefordert werden, oder der Sänger seine Bereitschaft, Jahwe zu rühmen, erklärt, oder ein Chor sich selbst zum Preise Jahwes aufruft. Das folgende Hauptstück enthält in der Regel die Aretalogie Jahwes, d. h. die Aufzählung seiner Großtaten in Relativsätzen oder häufiger im Partizipialstil, vgl. etwa Ps. 103, 3ff., der nicht selten in Verbalsätze übergehen kann. Nur gelegentlich wird hier ein besonderer unmittelbarer Anlaß genannt. Der Schluß nimmt häufig die Formen der Einführung wieder auf, kann aber gelegentlich auch ganz fehlen. In jüngeren Psalmen treten Motive aus der Weisheits- und prophetischen Literatur hinzu und tragen zur Auflösung der Gattung bei. Aufgeführt wurden die Hymnen ursprünglich im Heiligtum, vor allem an Festen oder auch bei einzelnen Opfern, meist mit Instrumentalbegleitung (מִזְמוֹר).

Eine Untergruppe des Hymnus sind die Thronbesteigungslieder Jahwes, die durch den Ruf: „Jahwe ist König geworden“ gekennzeichnet sind und so den Jubelruf bei der Krönung eines irdischen Königs auf Jahwe übertragen. Hierher gehören Ps. 47; 93; 96—98. Etwas zu weit spannt H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes* 1927, den Rahmen, indem er die einzelnen Motive in weiteren Psalmen aufspürt und auch diese hierher rechnet. Mowinckel, *Psalmenstudien* II, *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* 1922, hat in Anknüpfung an P. Volz, *Neujahrsfest Jahwes* 1912, ein Thronbesteigungsfest Jahwes am Laubhüttenfest in Analogie zu dem von Zimmern mehrfach, zuletzt in *Das babylonische Neujahrsfest* 1926, herausgestellten babylonischen Festbräuchen zum mindesten für die nachexilische Zeit angenommen, und H. Schmidt versucht dieses Fest auch für die vorexilische Zeit wahrscheinlich zu machen. Für dieses Fest wären dann die Thronbesteigungspsalmen bestimmt gewesen. Aber Gunkel, a. a. O. S. 101ff. und zuletzt Snaïth haben die Brüchigkeit dieses Hypothesengebäudes aufgewiesen und zur Vorsicht gemahnt, ersterer unter Betonung der eschatologischen Gedankenwelt dieser Lieder, letzterer mit dem Hinweis darauf, daß das babylonische Fest in der von Zimmern beschriebenen Gestalt erst unter Nebukadrezzar II. nach 604 gefeiert worden sei. Man wird sich mit der Feststellung begnügen müssen, daß babylonische Anregungen während des Exils aufgenommen und dem Jahwekult entsprechend abgewandelt wurden. Ob dann diese Hymnen dem Laubhüttenfest vorbehalten waren oder bei anderer Gelegenheit vorgetragen wurden, bleibt fraglich.

2. Das Klagelied. Es begegnet als Klagelied des Volkes und des einzelnen. Zur ersten Gruppe gehören z. B. Ps. 44; 74; 79; 80; 85; neben vielen Teilen einzelner Psalmen und Stücken außerhalb des Psalters; zur zweiten z. B. Ps. 3; 5—7; 13; 17; 22; 25; 26; 27, 7—14; 28; 31; 35; 38; 42; 43; 51 usw. Der Beter ruft Jahwe an und bittet um seine Hilfe. Die Notwendigkeit der Hilfe wird mit der besonderen Armut, dem Hinweis auf früher erwiesene Hilfe, auf die eigene Unschuld oder auf die eigene Sünde und die der Vorfahren begründet. Die Not wird nur selten in ihrer tatsächlichen Gestalt geschildert; viel öfter greift der Beter zu den gewohnten Bildern des Gefangenseins, des Umringtseins von wilden Tieren, der Krankheit, der Todesnähe, wobei häufig die verschiedenen Bilder nebeneinander stehen. Dabei wird in den Volksklageliedern die Geschichte des Volkes in der Vergangenheit und sein Gefährdetsein in der Gegenwart erwähnt. Der Sitz im Leben ist für die Volksklagelieder der von Fasten begleitete Volkstrauertag im Heiligtum, wie er etwa Joel 1 und 2; 1. Sam. 12; Hos. 6, 1ff.; Jer. 14 und öfter geschildert wird. Für das Klagelied des Einzelnen ist kaum eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Sitz im Leben zu geben. Während bei einigen mit Gunkel, a. a. O. S. 176ff., Balla, *Das Ich der Psalmen* S. 14, Baumgartner, *Klagegedichte des Jeremia* S. 26, Kittel, *Psalmen*$^{3/4}$ S. XXXIIff., Mowinckel, I S. 137, nach Analogie babylonischer Bußgebete ein Vortrag im Heiligtum in Verbindung mit Sühneriten (Abwaschen usw.) wahrscheinlich ist, scheinen

andere häusliche Situationen, selbst Liegen auf dem Lager, vorauszusetzen. Klageliedern, die am Kult regstes Interesse nehmen, stehen solche gegenüber, die ihn mehr oder minder ablehnen. Darin aber sind sich die Klagelieder einig, daß der Beter sie nur vorträgt, wenn er in irgendeine wirkliche Not gefallen ist oder zum mindesten gefallen zu sein wähnt. Eine besondere Beleuchtung fänden diese Klagelieder des Einzelnen, wenn Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur* 1933, sie mit Recht als Königspsalmen deuten könnte, wobei der König dann Repräsentant des Volkes wäre. Damit wäre der Unterschied zwischen Volksklagelied und individuellem Klagelied weithin vermischt. Mag seine These in einzelnen Fällen bestätigt werden, so ist es sicher nicht angängig, das Vorhandensein des individuellen, für den einfachen Israeliten bestimmten Klagelieds ganz in Frage zu stellen. Dagegen spricht schon die Verschiedenartigkeit der Motivierung und die Tatsache, daß so wenig auf den König und nur auf ihn Beziehbares ausdrücklich erwähnt wird.

3. Kleinere Gruppen. Eine Reihe von Psalmen, nämlich 2; 18; 20; 21; 72; 101; 110; 132; 144, 1—11 faßt man als Königspsalmen zusammen. Ps. 45, der gelegentlich ebenfalls hierher gerechnet wird, ist bereits unter der profanen Dichtung abgehandelt. Zum Teil handelt es sich um Bestandteile des Rituals der Thronbesteigung, ohne daß damit gesagt werden soll, daß die hier zu erwähnenden Psalmen je gleichzeitig dem Ritual zugehört haben. So bringt Psalm 110 ein durch einen Kultpropheten vermitteltes Jahwewort an den König, Ps. 2 die Ansprache des Königs am Tage der Thronbesteigung, wobei er auf ein empfangenes Wort Jahwes hinweist. In Ps. 101 legt der König seine Regierungsgrundsätze dar, während Ps. 72 um Segen für ihn fleht. Vielleicht an einem Jahrestag des Königs erklang Ps. 21. Am Stiftungstag des Residenzheiligtums, des Tempels in Jerusalem, wurde in Ps. 132 die besondere Beziehung des Königshauses zu diesem Heiligtum unterstrichen. In Ps. 44, 1—11 bittet der König um Jahwes Hilfe in einem bevorstehenden Krieg, während in Ps. 30 der Beter ihm die Hilfe Jahwes wünscht. In Ps. 18 dankt der König für einen errungenen Sieg. Weitere, zum Teil freilich in Prosa erhaltene Gebete, die für den König bestimmt waren, befinden sich in den Geschichtsbüchern und Propheten.

☛ Wie das Klagelied ist auch das Danklied Sache des Volkes und des Einzelnen. Der ersten Gruppe gehören Ps. 66, 8—12; 67; 124; 129 neben Jes. 12, 1—6; 25, 9 zu. Das Volk dankt Jahwe für Errettung aus einer wirtschaftlichen oder politischen Not, die mehr oder minder stereotyp geschildert wird, in einer kultischen Form im Heiligtum. Danklieder des Einzelnen sind Ps. 18; 30; 32; 34; 40, 2—12; 41; 66; 92; 116; 118; 138, wozu noch einzelne Stellen aus den Propheten und der Weisheitsliteratur und die Abschlüsse einiger Klagelieder kommen. Das Danklied beginnt mit einer Einführung, die die Absicht des Beters ausspricht zu danken, daran schließt sich eine Schilderung der Notlage und der Hilfe, beides oft recht allgemein gehalten. Meist schließt das Lied mit einer Aufforderung an andere, in den Lobpreis des hilfreichen

Gottes einzustimmen. Der Sitz im Leben ist für diese Danklieder des Einzelnen eine Kultfeier im Heiligtum, die von und für den Einzelnen veranstaltet wird. Sie wird meist von Opfern begleitet gewesen sein.

¶ Eine besondere Färbung tragen die Wallfahrtslieder, die etwa die Absicht ausdrücken, das Heiligtum zu besuchen, oder den Umzug um die Stadt, den Einzug in das Heiligtum (die sog. Einzugsthora) oder das Umschreiten des Altars zum Anlaß haben. Hierher gehören Ps. 122, vielleicht Ps. 84, weiter Ps. 15; 24 usw. Daß in diesen Psalmen der Ruhm Jahwes, dessen Heiligtum man aufsuchen will, gesungen wird, ist selbstverständlich.

Gelegentlich löst sich aus dem Klagelied (und dem Danklied) das Vertrauensmotiv (vgl. Begrich, *Die Vertrauensäußerungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück* ZAW 46 (1928) S. 221ff.) als selbständiges Lied aus. Ein Vertrauenslied des Volkes bietet Ps. 125; Vertrauenslieder des Einzelnen sind Ps. 23; 27, 1–6; 121; 131.

¶ Natürlich haben diese Gattungen im Laufe der Zeit an Bestimmtheit eingebüßt; es sind gattungsfremde Formen und Motive, besonders aus der Spruchliteratur eingedrungen und haben Bürgerrecht erhalten; zum Teil ist damit eine Schwächung des rhythmischen Gefühls verbunden, und es ist im Einzelfall kaum festzustellen, ob die rhythmische Unsicherheit das Eindringen gattungsfremder Formen und Motive begünstigt hat oder durch dieses Eindringen hervorgerufen worden ist.

§ 5. Der Spruch

¶ Der Spruch faßt eine Aussage in verbindliche, allgemein gültige Form. Bestimmt, über die einmalige Anwendung hinaus dauernd gebraucht zu werden, wird er um der besseren Einprägsamkeit willen häufig in rhythmische Form gebracht. So kommt er in der Form dem Lied nahe, ist aber von ihm durch den Inhalt und den Sitz im Leben unterschieden.

¶ Der Spruch begegnet hauptsächlich als Prophetenspruch, als Rechtsspruch, als Weisheitsspruch. Dazu treten verschiedene kleinere Gattungen, die das Anwendungsgebiet des Spruches erweitern.

a) Der Prophetenspruch

Balla, *Die Droh- und Scheltworte des Amos* 1926.

¶ Fast stets tritt der Prophetenspruch in den Schriftpropheten in rhythmischer Form auf, dagegen in den Geschichtsbüchern in Prosa. Die Umsetzung von Prophetenworten in Prosa, z. B. Worten des Jeremia in der Baruchbiographie legt die Frage nahe, ob nicht das Gesetz der stilistischen Einheit weithin für die Prosafassung verantwortlich ist, ohne daß freilich für jeden Prophetenspruch eine ursprünglich rhythmische Fassung gefordert werden darf.

¶ Der Prophetenspruch geht aus dem Botenspruch hervor. Soweit die Einleitung noch erhalten ist, gibt sie Jahwe als den an, dessen Worte der Prophet als Bote weiterzugeben hat. Gelegentlich wird darüber

hinaus der Kreis der Empfänger, z. B. Israel, Juda, Jerusalem, einzelne Stände oder auch Einzelpersonen, ja bei Ezechiel selbst Landschaften genannt. Manchmal sind die Einleitungen, dem Heroldsruf entsprechend, Aufforderungen zuzuhören. Der Prophetenspruch zerfällt in die folgenden Untergruppen: das Drohwort ohne (z. B. Am. 7, 11) oder mit Begründung (z. B. Am. 3, 2), das Scheltwort, das als verselbständigte Begründung eines Drohworts angesehen werden kann (z. B. Am. 5, 12), den Mahnspruch (z. B. Am. 5, 15) und das Verheißungswort (z. B. Hos. 14, 5ff.).

Hierbei ist nur der eigentliche Prophetenspruch berücksichtigt. Darüber hinaus haben die Propheten fast alle anderen literarischen Gattungen benützt, so das profane Lied (z. B. Jes. 5, 1ff.), das Leichenlied (z. B. Am. 5, 1ff.), den Hymnus (z. B. Jes. 44, 23), das Klagelied (z. B. Hos. 6, 1ff.), den Weisheitsspruch (z. B. Jer. 17, 9f.), den Rechtsspruch (z. B. Jer. 3, 1f.), Segen- und Fluchspruch (z. B. Jer. 17, 5ff.), das Gebet (z. B. Jer. 14, 19), die Predigt (z. B. Ez. 18), den Visionsbericht (z. B. Am. 7, 1ff.).

b) Der Weisheitsspruch מָשָׁל, חִידָה

Greßmann, *Israels Spruchweisheit im Zusammenhang mit der Weltliteratur* 1925; Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* 1933; Baumgartner, *Israelitische und orientalische Weisheit* 1933; derselbe, *Die israelitische Weisheitsliteratur* (ThR, NF. 5 (1933) S. 254—288); Galling, *Kohelet-Studien* (ZAW 50 [1932] S. 276—299); Rankin, *Israels Wisdom Literature* 1936.

1. Das Rätsel (חִידָה) als Unterhaltungsstoff der Hochzeitsgäste Ri. 14, 12—18. Nach 1. Kön. 10, 1ff. legte die Königin von Saba Salomo Rätselfragen vor. Gunkel sieht in Ps. 19, 1ff. zwei Rätsel. Eine Abart ist der Zahlenspruch, z. B. Prov. 30, 15f.

2. Das Volkssprichwort (מָשָׁל) ist nur gelegentlich rhythmisch formuliert. Es begegnet im AT 1. Sam. 10, 12; 1. Kön. 20, 11; Ez. 18, 2f. (‖ Jer. 31, 29); Ez. 16, 44.

3. Der Kunstweisheitsspruch (מָשָׁל) ist, soweit er überliefert ist, stets in rhythmische Form gebracht und üblicherweise als Doppeldreier überliefert. Die älteste Form scheint der Vergleich gewesen zu sein, der auf die beiden Vershälften verteilt war. Die israelitische Weisheit (חָכְמָה) scheint stark von der ägyptischen Weisheit, die dort meist in Form einer Belehrung des Sohnes durch den als Schreiber des Königs tätigen Vater auftritt, aber auch von assyrisch-babylonischer Weisheit abhängig gewesen zu sein (vgl. Fichtner). Wie weit die von Obadja erwähnte edomitische Weisheit auf Israel eingewirkt hat, läßt sich nicht feststellen, da edomitische Quellen fehlen. Salomo soll 3000 Sprüche verfaßt haben, 1. Kön. 5, 13. Ein Stand der Weisen (חֲכָמִים) tritt uns Jes. 5, 21; Jer. 9, 22; 18, 18 entgegen. Während der kurze מָשָׁל im Spruchbuch vorherrscht, findet sich im Prediger eine erweiterte Form des kurzen Spruchs und im Buch Hiob ein aus-

gedehntes Lehrgespräch, das die Grundform des Spruches nur selten anklingen läßt. Außerhalb der eigentlichen Weisheitsliteratur findet sich Spruchweisheit in den Prophetenschriften, z. B. Jer. 10, 1ff.; 17, 5; Am. 3, 3—8. Als didaktische Psalmen sind zu nennen 1; 37; 49; 73; 78; 90.

c) Der Rechtsspruch

Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* 1934; Begrich, *Die priesterliche Thora* (= BZAW 66) 1936; Jirku, *Das weltliche Recht im AT* 1927; Schmökel, *Das angewandte Recht im AT* 1930; Köhler, *Die hebräische Rechtsgemeinde* 1931; Hempel, *Gottesgedanken und Rechtsgestaltung in Altisrael* ZSystTh 1930; Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* 1940; Rabast, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz* o. J.

¶ Nur einmal, Gen. 9, 6, begegnet ein rhythmisch vollendet formulierter Rechtsspruch. Gelegentlich tritt in Reihen eine rhythmischen Formen sich nähernde Gestaltung auf, z. B. Dt. 27, 15ff. Im übrigen herrscht hier eine sachliche, knapp formulierte Prosa, die sich weithin bestimmter Schemata bedient.

¶ Je nach seiner Herkunft und Bedeutung zerfällt der Rechtsspruch in drei Gruppen.

¶ 1. Das apodiktisch formulierte Recht (חק) ist das eigentliche Jahwerecht, das — in sentenzenartiger Formulierung vorgetragen — Allgemeingültigkeit ohne Rücksicht auf irgendwelche Verschiedenheit der Lage des Einzelfalls beansprucht. Das Blutrecht, das Eherecht gehören hierher. Beliebt ist die Zusammenstellung von Reihen: z. B. todeswürdige Verbrechen (Ex. 21, 12; 15f.—17; 22, 18; Lev. 20, 2. 10ff., 27; 24, 16), fluchwürdige Verbrechen (Dt. 27, 15—25), verbotene Verwandtschaftsgrade (Lev. 18, 7—17), Dekaloge (Ex. 20, 3ff.).

¶ Solche Reihen wurden wahrscheinlich (vgl. Dt. 27, 15ff.) an festlichen Zusammenkünften, nach Alt am Laubhüttenfest des 7. Jahres in Sichem oder auch wohl an anderen Heiligtümern vorgetragen.

¶ 2. Das kasuistisch formulierte Recht (מִשְׁפָּט) steht in seiner Formulierung dem vorderorientalischen Recht nahe, wie es durch die Auffindung des Gesetzes Hammurapis (Stele Winter 1901/02 in Susa gefunden, jetzt im Louvre in Paris, vgl. Greßmann, *AOT*^{2} 1926 S. 380ff.), der sumerischen Gesetze (s. ebd. S. 410ff.), der altassyrischen Gesetze (s. ebd. S. 412ff.), der hethitischen Gesetze (ebd. S. 423ff.) bekannt geworden ist. Wahrscheinlich ist die Kenntnis dieses gemeinorientalischen Rechts den Israeliten durch die Kanaanäer vermittelt worden. Aber es wurde von Israel nur in Auswahl (z. B. nicht das Blutrecht!) übernommen und jahwisiert. Es ist das für die Sippengerichte maßgebende Recht, dessen Wahrung, Überlieferung und Ergänzung vielleicht Aufgabe der Richter gewesen ist (Klostermann, Alt u. a.). Die Rechtsgemeinde im Tor z. B. Am. 5, 15; Ruth 4, 1ff., vgl. Köhler, *Rechtsgemeinde*.

Beispiele für den reinen, nicht von anderen Gattungen beeinflußten Stil bietet vor allem das Bundesbuch, z. B. Ex. 21, 28—32. Ein Fall

wird mit „Gesetzt den Fall“ eingeleitet, Unterfälle werden anschließend mit „wenn“ eingeführt.

☞ 3. Die priesterliche Thora ist in ihrer ursprünglichen Form nicht auf uns gekommen, da sie die mündliche Weisung des im Auftrage Jahwes redenden Priesters über Fragen des Kults im weitesten Sinne und die Stellung des Volksganzen und des Einzelnen dazu ist. Zieht man die prophetische Benutzung dieser Gattung heran, so ergeben sich drei Typen: a) die priesterliche Unterweisung Am. 4, 4f.; 5, 4f. 21—24; Jes. 1, 10—17, b) Frage und Antwort Hagg. 2, 10ff.; Ps. 15; 24, 3—6; Jes. 33, 14—16; Mich. 6, 6—8, c) die תּוֹרָה als Wissen von Gottes Wesen und Willen und dem Weg zu ihm als Überlieferungsgut in priesterlichen Kreisen tradiert und kodifiziert. Eine besondere Art stellt die Einzugsthora dar, das in Frage und Antwort gekleidete Gespräch zwischen den das Heiligtum besuchenden Laien und der torhütenden Priesterschaft, vgl. Ps. 15; 24, 3—6; Jes. 33, 14—16.

e) Verschiedene Sprüche

☞ Eine Reihe von Gruß- und Rechtsformeln sind noch zu nennen, die festgefügt sind, gelegentlich sogar in gebundener Form erscheinen. Grußformeln verschiedener Art finden sich in Ruth 2, 4; Ps. 129, 8; Ri. 18, 6; 1. Sam. 10, 24; 1. Kön. 1, 25; 2. Sam. 14, 4; 2. Kön. 6, 26; eine Wunschformel bei der Geburt eines Sohnes Gen. 35, 17; 1. Sam. 4, 20; eine Adoptivformel Ps. 2, 7; ein Glückwunsch bei der Entlassung der Braut aus dem Elternhaus Gen. 24, 60; ein Glückwunsch für den Mann Ruth 4, 11; die Übergabe der Frau erfolgt in spätjüdischer Zeit mit einer Formel, die Tobit 7, 12 bewahrt hat; die Formel für den Übertritt in eine andere Sippe findet sich Ruth 1, 16, für die Scheidung Hos. 2, 4. Über den Tod eines Kindes tröstet man sich wie Hiob 1, 21, und ein Bündnis zwischen Königen benutzt die Formel 1. Kön. 22, 4; 2. Kön. 3, 7. Der Spottspruch Ps. 42, 4. 11 könnte auch Familienangehörige entzweien; aber Gen. 49, 27 zeigt ihn im Bereich der Auseinandersetzung zwischen den Stämmen. Zum Aufruhr rufen 2 Sam. 20, 1; 1. Kön. 12, 16. Gerichtsformeln finden sich Dt. 21, 7. 8; 25, 9. Die Sitte in Israel regelt der Spruch Gen. 34, 7; Dt. 22, 21; Jos. 7, 15; Ri. 20, 6; Jer. 29, 23. Dem Kult gehören an die Ladesprüche Nu. 10, 35f.; die Orakelsprüche 1. Sam. 23, 2; Gen. 25, 23; die Gottesforderung Lev. 11, 45; 19, 2; der aaronitische Segen Nu. 6, 22ff. und die Ablieferungsformel für die Erstlinge und den Zehnten Dt. 26, 5—10. 13—15.

§ 6. Die nichterzählende Prosa

a) Gebete

Wendel, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel* 1932.

☞ Neben den Psalmen, die rhythmisch durchgeformte Gebete sind, und analogen Gebeten in Prophetenschriften stehen Gebete in den Prosaschriften, die dieser Durchformung entbehren, aber doch den Eindruck machen, daß gelegentlich Formelhaftes und Schematisches in Gestalt und Inhalt mit hereingenommen ist. Diese Gebete sollen daher

den Übergang zwischen dem Spruch und der Prosa bilden. Zu nennen sind Gen. 32, 10—14; 2. Sam. 7, 18—29; Ri. 16, 28; 1. Kön. 3, 6—9; 8, 23—53; Ezr. 9, 6—15; Neh. 9, 6—37; Dan. 9, 4—19. Hier handelt es sich zum Teil um private, zum Teil um öffentliche Gebete aus verschiedenen Anlässen, und je nach diesen wechselt der Inhalt, der wesentlich freier gehalten ist als die stärker unter dem Zwang der Gattung stehenden rhythmisch geformten Gebete.

b) Die Predigt

Breit, *Die Predigt des Deuteronomisten* 1933; von Rad, *Die levitische Predigt in der Chronik* (= Festschrift Otto Procksch) 1934, S. 113—124.

☞ An das Gebet mag die Predigt als kultische Rede angeschlossen werden, für die es im AT mancherlei Ansätze gibt. Hierher zählen die Einleitungs- und Schlußreden des Deuteronomiums und manche Kapitel bei Jeremia (Jer. 7; 44 u. a.) und Ezechiel (z. B. Ez. 20).

c) Die Rede

☞ Das profane Gegenstück zur Predigt ist die Rede, die uns nur als Abschiedsrede überliefert ist (Jos. 23; 24; 1. Sam. 12; 1. Makk. 2, 49—68).

§ 7. Die erzählende Prosa

☞ Zwar zeigte sich schon beim Spruch, daß neben rhythmischen Fassungen die Prosa zunehmend herrscht, und Gebet, Predigt und Rede gehörten ihr ganz zu. Aber die Prosa kommt zur vollen und ungebundenen Entfaltung erst in der Erzählung.

a) Die Erzählung

Bethe, *Mythus, Sage, Märchen* 1922; Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* 1895; derselbe, *Das Märchen im AT* 1917; Schmidt-Kahle, *Volkserzählungen aus Palästina* I. 1918, II. 1930.

☞ Die Erzählung kann nach inhaltlichen Gesichtspunkten als Mythus, Märchen, Fabel, Sage, Legende gegliedert werden. Formal kann sie, da der Roman im AT fehlt, in Anekdote und Novelle aufgeteilt werden.

☞ 1. Der Mythus spielt in der Welt der Götter, oder Götter haben wenigstens den entscheidenden Anteil. Entstehen kann er nur in polytheistischen Religionen, wohl in Kreisen der Priesterschaft, die ihn an den Heiligtümern zur Ehre ihres Gottes weitererzählt. Im monotheistischen — diesen Ausdruck mit all der nötigen Vorsicht hier gewählt — AT kann ein Mythus von Jahwe nicht geboten werden, da die göttlichen Gegenspieler fehlen; wohl aber finden sich mehr oder minder umfangreiche Anspielungen auf fremde oder ältere Mythen. Dazu gehören die Theophanien Ex. 19; 33, 19—23; Ri. 5, 4f.; Ps. 89, 11; Hiob 38, 10f.; 26, 12; 9, 13, die Mythen vom Urmenschen auf dem Götterberg Ez. 28, 1—19, vom Morgenstern Jes. 14, 12—15, von den Göttersöhnen Gen. 6, 1—4.

¶ 2. Das Märchen. Mancherlei Märchenmotive treten im AT auf, so das vom unerschöpflichen Mehlfaß und Ölkrug 1. Kön. 17, 7—16, 2. Kön. 4, 1—7, die schwimmende Axt 2. Kön. 6, 1—7, die redende Eselin Bileams Nu. 22, 22—35, Elias Raben 1. Kön. 17, 1—6, der Walfisch in der Jona-Erzählung, das Märchen vom dankbaren Toten in Tobith. In der Erzählung vom Salomonischen Urteil 1. Kön. 3, 16—28 liegt vielleicht ein indischer Märchenstoff vor. Freilich entkleidet das AT diese Stoffe des Märchenhaften, indem es die Vorgänge als gottgewirkte Wunder darstellt.

¶ 3. Die Fabel. Nur zwei kurze Fabeln sind erhalten und beide spielen im Bereich der Pflanzenwelt. Es sind die Jotham-Fabel Ri. 9, 8—15 und die Joas-Fabel 2. Kön. 14, 9. Allegorien, die der Pflanzen- oder auch der Tierwelt entnommen sind, finden sich bei Ezechiel, z. B. 17, 3—10; eine Parabel ist Nathan in den Mund gelegt 2. Sam. 12, 1—4, und schließlich könnte auch Jesajas Weinbergslied Jes. 5, 1—7 hier herangezogen werden.

¶ 4. Die Sage. Einen wesentlich weiteren Raum nimmt innerhalb des atl. Erzählungsstoffes die Sage ein, die meist ätiologisch einen Tatbestand ihrer Gegenwart durch Zurückführung auf einen Vorgang der Vergangenheit erklären will. Da ist zuerst die Ortssage zu nennen, die z. B. Gen. 19 die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas als Begründung für das Aussehen der heutigen Landschaft um das Tote Meer erzählt. Weiter wäre etwa auf Jos. 8 (Ai), Ri. 15, 9—19 (Lechi), Gen. 11 (Turmbau zu Babel), Gen. 16 (Beer Lechai Roi), Gen. 21, 22ff. (Beerseba) und auf die Sagen, die sich an die Stationen der Wüstenwanderung anknüpfen, hinzuweisen. Eine ätiologische Sage größeren Umfangs, die Antworten auf viele Fragen, wie z. B. des menschlichen und tierischen Körperbaus, der Herkunft von Dornen und Disteln auf dem Acker u. a. geben will, ist in Gen. 2 und 3 in der sog. Erzählung vom Sündenfall erhalten. In den Stammessagen werden politische Tatbestände der Gegenwart auf Begebenheiten der Vergangenheit zurückgeführt, so in der Hagar-Erzählung in Gen. 16 und 21. Vgl. ferner die Erzählungen von Kain und Abel Gen. 4, von der Verfluchung Kanaans Gen. 9, 18ff., von der Abstammung Moabs und Ammons Gen. 19, 30ff., von Jakob und Esau Gen. 25, 19ff., von der Abgrenzung der Gebiete zwischen Aram und Israel durch den Bundesschluß zwischen Laban und Jakob Gen. 31. Eine weitere Gruppe stellen die Heldensagen dar, zu denen die Mose- und Josua-Geschichten, die Erzählungen von den großen Richtern und zum Teil die von Samuel gehören, unbeschadet der Tatsache, daß in diesen Heldensagen Motive der ätiologischen Ortssage da und dort mit verwendet worden sind.

¶ 5. Legenden haben es mit heiligen Menschen, heiligen Orten, Kulten und Kultbräuchen zu tun und unterscheiden sich eben durch dieses Verhaftetsein ans Heilige und Kultische von den Sagen. Hier sind zuerst die *ἱεροὶ λόγοι*, die Gründungslegenden von Heiligtümern zu nennen; wobei Theophanien, Erscheinungen Gottes oder der göttlichen Sphäre zugehöriger Wesen eine entscheidende Rolle spielen. Gen. 16, 13f. begründet die Heiligkeit eines Brunnens zwischen Kades

und Bered, Gen. 28, 10ff. die von Bethel, Ex. 3, 1ff. die des Sinai als des Ortes, da Jahwe sich dem Mose im Dornbusch offenbarte; Jos. 5, 13 erzählt von dem Erscheinen des Anführers des Kriegsheeres Jahwes in Gilgal bei Jericho und 2. Sam. 24 von dem Sichtbarwerden eines Engels Jahwes auf der Tenne Araunas und in beiden Fällen folgt die Gründung eines Heiligtums. Ohne Theophanie, nur infolge einer Vereinbarung der Stämme erfolgt die Errichtung eines Altars am Jordan Jos. 22. Die vorhandenen Kultsymbole und Kultgegenstände erklären die Legenden Nu. 17 (der Aaronsstab), Nu. 21, 4ff. (die eherne Schlange), 1. Sam. 4—6; 2. Sam. 6 (die Lade). Kultische Bräuche deuten Ex. 12, 1—13, 16 (Passah); Gen. 17; Ex. 4, 24ff.; Jos. 5, 2f. 8f. (die Beschneidung). Eine priesterliche Legende bewahrt Nu. 16, 1—17, 15 (die Rotte Korahs und Aarons Priestertum). Von Propheten erzählen die Legenden von Samuel (1. Sam. 1—3; 7ff.), Ahia von Silo (1. Kön 11, 29ff.; 14, 1ff.), vom unbekannten Gottesmann (1. Kön. 13), Elia (1. Kön. (17—19; 21; 2. Kön. 1f.), Elisa (1. Kön. 19; 2. Kön. 2ff.) und Jesaja (2. Kön. 19, 1—20, 19; Jes. 36—39). Dan. 1—3 bringen als weitere Abart drei Märtyrerlegenden.

§ 8. Die Geschichtsschreibung

R. Kittel, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung im A T* 1896; H. Duhm, *Zur Geschichte der atl. Geschichtsschreibung.* Plüßfestschrift 1905 S. 118ff.; H, Schmidt, *Die Geschichtsschreibung im AT* 1911; Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* 1926; Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* 1930; von Rad, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im AT.* Arch. f. Kulturgesch. 32 (1944) S. 1—42; Eißfeldt, *Geschichtsschreibung im AT* 1948.

☛ Mit Recht hat von Rad erneut darauf hingewiesen, daß neben den alten Griechen und vor ihnen, sicher seit David, vielleicht schon unter Saul, nur die alten Israeliten zu einer wirklichen Geschichtsschreibung vorgedrungen sind. Vorstufen zur Geschichtsschreibung finden sich freilich auch bei anderen Völkern des alten Vorderen Orients, und auch das AT bewahrt uns Belege dafür. Von diesen Vorstufen ist zuerst zu handeln.

a) Urkunden

1. Listen.

Alt, *Israels Gaue unter Salomo* BWAT 13 (1913) S. 1—19; derselbe, *Judas Gaue unter Josia* PJB 21 (1925) S. 110ff.; Noth, *Das System der 12 Stämme* 1930; K. Elliger, *Davids Helden* PJB 31 (1935) S. 29–75.

☛ Wichtige Geschichtsquellen sind Listen, besonders dann, wenn ihr Zweck oder ihre Veranlassung angegeben ist. Im AT begegnen Geschlechterlisten Gen. 5; 11, 10ff.; 1. Chr. 1—7 u. ö., Beamtenlisten 2. Sam. 8, 16ff.; 1. Kön. 4, Heldenlisten 2. Sam. 23, 8ff., Listen der Heimkehrer Ezr. 2; Neh. 7, 6ff. Die Mitarbeiter am Bau der Stadtmauern von Jerusalem werden Neh. 3 aufgezählt. Eine Geberliste findet sich Nu. 7. Vor allem aber finden sich Ortslisten Jos. 13—19; Nu. 33; Ri. 1 und Grenzbeschreibungen Jos. 13—19; Ez. 47, 13ff.

☞ 2. Verträge sind stets Geschichtsquellen, auch wenn sie nur typischen Inhalt haben, da sie zum wenigsten zur Darstellung der Rechtsentwicklung beitragen. Enthalten sie darüber hinaus auf die Innen- oder Außenpolitik einwirkende Vertragsbestimmungen, so können sie von entscheidendem Wert sein, da sie zwar nicht immer die tatsächlichen Vorgänge erkennen lassen, aber zeigen, wie Beteiligte diese Vorgänge betrachtet wissen wollten. Einfache Kaufverträge sind erwähnt oder ausführlicher ihrem Inhalt nach wiedergegeben in Gen. 23 (Abraham kauft die Höhle Makpela von den Hettitern), Jer. 32 (Jeremia kauft einen Acker von Chanamel ben Schallum), Ruth 4, 1ff. (Boas erwirbt den Erbbesitz des Elimelech). Der Dienstvertrag zwischen Laban und Jakob wird Gen. 29 seinem Inhalt nach mitgeteilt. Verträge, die die rechtlichen Beziehungen zwischen Stämmen und Völkern regeln, sind die Abrahams und Isaaks mit Abimelech von Gerar (Gen. 21, 22ff.; 26, 26ff.), weiter der Vertrag Jakobs mit Laban (Gen. 31, 44ff.), der Josuas mit den Gibeoniten (Jos. 9), der Salomos mit Hiram (1. Kön. 5, 16ff.). In all diesen Fällen handelt es sich stets nur um regestenartige Wiedergabe der wichtigsten Vertragsbedingungen, nie um Mitteilung des ganzen Vertragsformulars. Erst aus der römischen Zeit ist uns in 1. Makk. 8, 22ff. eine Vertragsurkunde im Wortlaut mitgeteilt.

☞ 3. Briefe (סֵפֶר, in nachexilischer Zeit מִכְתָּב, אִגֶּרֶת). Originalbriefe aus der Zeit des Jeremia haben uns die Ostraka von Tell ed-Duwēr beschert (vgl. Torczyner, *Lakish-letters* 1938). Sie zeigen uns das übliche vorderorientalische Briefschema, das der arabische Brief bis heute bewahrt. Die Einleitung nennt Absender und Empfänger und fügt Höflichkeitsformeln und Glückwünsche hinzu. Der Hauptteil bringt, durch וְעַתָּה eingeleitet, das eigentliche Anliegen des Bricfcs. Die Herkunft dieses Schemas aus dem Botenspruch ist offenkundig. Im AT handelt es sich um Inhaltsangaben des Hauptteils der Briefe. Genannt werden der Uriasbrief 2. Sam. 11, 14f., der Brief der Isebel an die Ältesten Israels (1. Kön. 21, 8ff.), der des Aramäerkönigs an den König von Israel (2. Kön. 5, 5f.), der des Jehu an die Stadtobersten von Samarien (2. Kön. 10, 1ff.). In Ezr. 4—6 werden Kanzleibriefe mitgeteilt. Als ein rein literarischer Kunstbrief, eine Epistel, erweist sich Dan. 3, 31 – 4, 34.

☞ 4. Gesetzescorpora. Wichtige Geschichtsquellen sind Gesetzbücher, da sie Aufschluß über die Rechtsauffassung eines Volkes geben. Im AT sind drei Gesetzbücher erhalten, die aus einzelnen Rechtssprüchen zusammengestellt sind: Das Bundesbuch Ex. 21—24, das Heiligkeitsgesetz Lev. 17—26 und das Deuteronomium Dt. 12—26. Über ihren Aufbau und ihre Einordnung ist später zu handeln.

b) Die eigentliche Geschichtsschreibung

☞ 1. Die Annalistik. Am Anfang steht auch hier die Annalistik, wie sie auch an anderen Königshöfen des alten vorderen Orients gepflegt worden ist, z. B. am Hofe des Königs von Byblos (Bericht des Wen-Amon ca. 1100). Hierher gehört der Ammoniterkriegsbericht 2. Sam.

10, 6—19; 12, 26—31. In den Königsbüchern wird auf die Annalen Salomos (סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה 1. Kön. 11, 41) und die Annalen der Könige von Juda und Israel (סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה oder לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל 1. Kön. 14, 19. 29 u. ö.) hingewiesen.

☛ 2. Die Geschichtserzählung. Vielleicht gehört hierher schon Ri. 9, der Bericht über Abimelechs Ende. Sicher aber ist hierher zu stellen der Bericht über die Philisterschlacht Sauls 1. Sam. 13 und 14, weiter die Geschichte von Davids Aufstieg, enthalten neben nicht Zugehörigem in 1. Sam. 23 bis 2. Sam. 5. Ein Meisterstück ist die Thronnachfolgegeschichte Davids, die vor allem in 2. Sam. 9—20 und 1. Kön. 1 und 2 vorliegt. Mit diesen Stücken ist der Höhepunkt der Geschichtsschreibung erreicht. Die spätere Zeit fügt aus Annalen und Geschichtserzählungen Geschichtswerke zusammen, die ihrer Entstehung entsprechend die Ursprünglichkeit vermissen lassen.

☛ 3. Ichberichte. Der Ichbericht ist die Form, in der babylonische und assyrische Könige und nach ihrem Vorbild die Könige der vorderorientalischen Staaten ihre Taten in Krieg und Frieden rühmten. Das AT hat keinen Ichbericht eines Königs aufgenommen und auch die archäologischen Funde aus israelitischer Zeit haben keine zutage gefördert. Denn die einzige Bauinschrift, die gefunden wurde, die Siloahinschrift, redet mit einem gewissen Stolz vom Gelingen des Werkes, aber ohne den königlichen Bauherrn zu erwähnen. Soll man daraus schließen, daß das alte Israel in dieser Hinsicht nicht „wie die Völker ringsum“ handelte? Alt ist der Ichbericht als Visionserzählung der Propheten und Seher. Er nimmt die Tradition der im Ichstil vorgetragenen Traumerzählung auf, wie sie Gen. 37, 5—10; 40; 41; Ri. 7, 13f.; 1. Kön. 3, 5—15 im AT begegnet. Während der Traum (חֲלוֹם) von allen Menschen erfahren werden kann, ist das Gesicht, die Vision (חָזוֹן, מַרְאָה) nur dem Charisma der Propheten und Seher erlebbar. Zu den ältesten Visionsberichten zählen der Bericht über Bileams Visionen (Nu. 22—24), und der über die Schauung Michas ben Jimla (1. Kön. 22, 17—22). Wichtig sind die Ichberichte über die Berufungsvisionen des Amos (7, 1—9; 8, 1f.; 9, 1—4), des Jesaja (cp. 6), des Jeremia (cp. 1) und des Ezechiel (cp. 1f.). Darüber hinaus enthalten vor allem Jeremia und Ezechiel weitere im Ichstil berichtete Visionen.

☛ Daneben steht der Ichbericht als prophetischer Rechenschaftsbericht wie in Jes. 6, 1—9, 6. Diese Rechenschaft kann zuweilen auch in einem Er-Bericht erfolgen, so meist bei Jeremia und Ezechiel. Literarisch ausgearbeitet sind die Visionsberichte des Sacharja und des Daniel.

Anhangsweise soll noch kurz auf den eben behaupteten formalen Unterschied zwischen Anekdote und Novelle eingegangen werden. Für das AT läßt sich der Unterschied dahin festlegen, daß die Anekdote einen einzigen kleinen Zug an ihrem Helden heraushebt und ihn zum Mittelpunkt einer kleinsten Erzählungseinheit macht. Die Novelle dagegen stellt mehrere Einzelzüge nebeneinander, zeigt den Helden von mehreren Seiten in verschiedenen Stadien seines Lebens und gestaltet

aus diesem Material einen geschlossenen Zusammenhang, der natürlich in einzelne Szenen gegliedert sein kann. Man vergleiche schon die Anekdote von der Eroberung Bethels Ri. 1, 22—26 mit der Novelle von der Eroberung Jerichos Jos. 1 ff. oder die Anekdote vom unerschöpflichen Mehlkrug 2. Kön. 4, 1—7 mit der Novelle von Elisa und der Sunamitin 2. Kön. 4, 8—37; 8, 1—6 oder der von Elia in 1. Kön. 17—19.

B. Die Geschichte des Textes der alttestamentlichen Schriften

§ 1. Die Schrift

Procksch, *Der Schreiber und sein Buch* = Festschr. E. Kuhnert 1928; Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* 1898; Dunand, *Byblia Grammata* 1947; Noth, *Die Welt des AT* 1940 S. 141 ff.
❡ Die Lieder und Gebete, Sprüche und Erzählungen der alten Israeliten wären nicht auf unsere Zeit gekommen, wenn sie nicht, nachdem sie zum Teil längere oder kürzere Zeit mündlich tradiert worden waren, der Schrift anvertraut worden wären. So ist es nötig, hier einiges über das Problem der schriftlichen Fixierung zu sagen. Zuerst die Nachrichten des AT: in der Richterzeit kann nach Ri. 8, 14 ein junger Mann aus Sukkot eine Liste von Namen aufschreiben, und seit den Tagen Davids gilt es als selbstverständlich, daß jeder gebildete Israelit schreiben und lesen kann (2. Sam. 11, 14; 1. Kön. 21, 8).

Geschrieben wurden in erster Linie Gesetze Hos. 8, 12; Jes. 10, 1; sie wurden auf Stein oder vielleicht auch auf Ton eingraviert und an heiliger Stätte deponiert; Dt. 27, 8 (übers. nach Hab. 2, 2 *gut eingrabend);* Jos. 8, 32; 1. Sam. 10, 25; Ex. 34, 1 ff.; Jos. 24, 26, wie denn überhaupt die Schreibkunst vor allem an den Heiligtümern gepflegt worden ist; denn Schrift ist zunächst „Gottesschrift", Ex. 31, 18; 32, 16. Tempelarchive dürfte es schon in Ophra, Dan, Silo, Sichem, Gibeon usw. gegeben haben. Geschrieben aber wurden wohl auch im ältesten Israel Briefe, Kaufkontrakte, Lieferungslisten u. dgl. Auch wenn wir dafür unmittelbare Belege bis jetzt erst seit der Ära des Königs Ahab (in den Ostraka von Sebastie) und aus der Zeit Jeremias (Briefe von Tell ed-Duwēr) haben, so genügt für die ältere Zeit doch schon das Faktum der Siegelsteine zum Beweise Gen. 38, 18. Und die Anstellung eines Schreibers an Davids Hofe erscheint ebenso wenig als eine Neuerung, wie die des Priesters und Heerführers, 2. Sam. 8, 16 ff.
❡ Aber Schreiben ist etwas anderes als Schriftstellern. Und die Kunst des letzteren, hat soweit wir bis jetzt sehen können, vielleicht schon in der Richterzeit, sicher aber mit der davidisch-salomonischen Ära begonnen.

Durch die offizielle Annalistik, wie durch den Wunsch, die Prophetenworte nicht nur dem Gedächtnis einiger Überlieferer anzuvertrauen,

sondern sie durch die Schrift zu fixieren, und durch das Aufschreiben von Gesetzen ist Israel ein literarisches Volk geworden. Im Zeitalter Hizqias beginnt auf manchen Gebieten bereits das Literatursammeln. In seinen Tagen gibt es in Jerusalem Schulen der Weisen, Jes. 8, 16; 10, 19; 29, 11f., und der gewöhnliche Mann versteht das Lesen 8, 1. Die Handwerker fangen an, sich auf ihren Erzeugnissen schriftlich zu verewigen, und ein Bauer in Gezer notiert sich aus Freude am Schreiben, welchen Agrikulturzwecken die einzelnen Monate dienen. Selbstverständlich hat es daneben immerdar auch eine Klasse von Illiteraten gegeben, die sich des öffentlichen Schreibers bediente Jes. 29, 12; Ps. 45, 2; doch auch Jeremia diktiert dem Baruch ben Nerija seine Worte Jer. 36, 4ff.

In welcher Schrift sind Israels Urkunden erstmalig geschrieben worden? Die Sicherheit, mit der Sellin erklärte, es könne kaum noch zweifelhaft sein, daß wir darauf eine doppelte Antwort zu geben hätten: Israel habe wie Ägypten, Babylon usw., eine zweifache Schrift gehabt, wie schon lange Winckler aus Jes. 8, 1 geschlossen hatte, eine offizielle, nämlich die Keilschrift, und eine vulgäre Schrift, ist heute nicht mehr vorhanden. Israel war in Kanaan in einem Durchgangsland ansässig geworden, der Länderbrücke zwischen Asien und Afrika, dem Streitobjekt der Großstaaten Ägypten, Assyrien-Babylonien und bis zur Mitte des 2. Jahrtausends auch der Hettiter. Um 1400 wurde nach Ausweis der Tontafelfunde von Tell el-Amarna (gefunden 1887, übersetzt von Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* 1907), Tell el-Hasi (Knudtzon a. a. O. Nr. 333) und Tell Ta'annek (Hrozny, *Denkschr. d. k. Akad. d. Wiss. Wien* Bd. L, IV. Teil, S. 113ff.) im ganzen westlichen Vorderasien die akkadische Keilschrift in ihrer babylonischen Gestalt, besonders für die diplomatische Korrespondenz, auch mit Ägypten, gepflegt. Diese Silbenschrift hatte sich gegenüber der ägyptischen Hieroglyphenschrift als einfachere durchgesetzt. Jeder kleine Stadtkönig in Kanaan und im südlichen Syrien hatte seinen Schreiber, der ihm seine Listen und seine Korrespondenz führte. Die kanaanäischen Städte sind bis auf wenige Ausnahmen nicht von den Israeliten zerstört worden, sondern im Laufe mehrerer Jahrhunderte im israelitischen Staat aufgegangen. So ist es möglich, daß auch zur Zeit der Landnahme durch Israel die akkadische Keilschrift bei Kanaanäern gebraucht wurde, freilich nicht unbestritten. Denn einerseits war bei nordsemitischen Arbeitern in den Kupferbergwerken und Türkisminen der Sinaihalbinsel im 16. Jhdt. eine an ägyptischen Zeichen anknüpfende Buchstabenschrift entstanden (vgl. Sethe, *Nachrichten der Gött. Gesellsch. d. Wiss.* 1917, S. 437ff. und zuletzt Albright, *From the Stone Age to Christianity* und *The Archaeology of Palestine* 1949, S. 101f. 128ff.), andererseits haben die Ausgrabungen in Ras esch-Schamra seit 1929 eine Fülle von Tontafeln aus dem 15. Jhdt. geliefert, die in einer aus den Keilschriftzeichen entwickelten Buchstabenschrift beschrieben waren (Texte in der Syria seit 1929 veröffentlicht; H. Bauer, *Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra* [Kleine Texte 168] 1936).

Schließlich hat Dunand in Byblos etwa ein Dutzend Texte in einer noch nicht entzifferten, dem Kyprischen nachgebildeten Silbenschrift entdeckt, die eine Reihe Zeichen aufweist, die in die altphönizische Buchstabenschrift übergegangen sind. Es lassen sich demnach um die Mitte des 2. Jahrtausends an verschiedenen Punkten der syrisch-kanaanäischen Landbrücke Versuche feststellen, eine den semitischen Sprachen angepaßte Buchstabenschrift zu entwickeln. Schließlich hat die altphönizische Buchstabenschrift obgesiegt, die nach Dunand nicht vor dem 10. Jhdt. nachgewiesen werden kann, während andere, unter ihnen auch Albright, annehmen, daß sie im 13. Jhdt. vorhanden gewesen sei. Sie ist uns unter anderem erhalten in phönizischen Sarkophaginschriften aus Byblos (10. [13.?] Jhdt.), in der Inschrift des Königs Mescha von Moab (erste Hälfte des 9. Jhdts.), auf etwa 80 Tonscherben, Lieferungsscheinen aus dem Palaste des Ahab in Samarien, einem Ostrakon aus Jerusalem (8. Jhdt.), einem von Bet Mirsim (um 600), in der Inschrift im Kanaltunnel von Siloah (wahrscheinlich Ende des 8. Jhdt.s) und der in Gezer gefundenen kleinen sog. Kalenderinschrift (Ende des 7. Jhdt.s), auf den Ostraka von Tell ed-Duwēr (um 590), daneben auf etwa 70 israelitischen Siegelsteinen (der berühmteste der des *Schma', Knecht des Jerobeam* aus dem 8. Jhdt. von Tell el-Mutesellim), etwa 100 Krughenkeln aus dem 8. und 7. Jhdt. (der wichtigste aus Bet Mirsim *Dem Eljaqim, Diener des Jochan*), auf etwa 30 Gewichten und den Münzen der Makkabäerzeit. Dazu treten Inschriften aus Sam'al, Karatepe und anderen nordsyrischen Kleinstaaten und neuerdings Bruchstücke einer Handschrift des Pentateuchs und des Richterbuches (ThLZ 74 [1949] 228). Diese Schrift ist aber in der nachexilischen Zeit im täglichen Gebrauch wie im Handels- und diplomatischen Verkehr sehr bald außer Kurs gekommen. Die Diaspora des Judentums brachte es mit sich, daß sich eine Schwesterschrift einbürgerte, die in Babylon und Ägypten unter Juden, aber auch Nichtjuden gebräuchlich war, die Aramäische (vgl. die Papyri von Elephantine aus dem 4. Jhdt.). Etwa 15 Krughenkel aus nachexilischer Zeit in Jericho und etwa 5 in Gezer tragen diese Typen. ☞ Aus ihr entwickelte sich allmählich die von den Juden als assyrische bezeichnete sog. Quadratschrift. Die älteste uns in ihr erhaltene Inschrift ist die fünfbuchstabige von Arak el-Emir (Tobijjahu) aus dem 2. Jhdt., sodann die des Jakobusgrabes im Kidrontal aus dem 1. Jhdt. v. Chr. Dazu treten weiter der Papyrus Nash und eine Reihe von im Sommer 1947 in Palästina gefundenen Handschriften, darunter eine vollständige Jesaja-Handschrift aus der frühen Makkabäerzeit auf Gazellenleder, sowie Bruchstücke einer zweiten Jesaja-Handschrift. In den Tagen Jesu muß diese Quadratschrift allgemein gebräuchlich gewesen sein, vgl. Matth. 5, 18. Sie war eine Konsonantenschrift ohne besondere Vokalzeichen; weder der Talmud noch Hieronymus haben solche vorgefunden. Sie müssen also erst zwischen dem 6. und 10. Jhdt. n. Chr. eingeführt sein, und zwar nach dem Prinzip der syrischen Schrift. (Man unterscheidet das in unseren Bibeln gebräuchliche tiberiensische und das babylonische, ein super-

lineares System, vgl. die Forschungen Kahles in BWAT 15 (1915), 33 (1927), 41 (1930) und in *The Cairo Geniza* 1947.

☛ Die ältesten israelitischen Urkunden (Gesetze, Kontrakte, Briefe) sind, wie wir schon oben sahen, auf Stein oder Tonscherben (Ostraka) geschrieben und zwar bis in die Tage Jeremias und darüber hinaus, vgl. noch Jes. 8, 1; 30, 8; Hab. 2, 2; Hiob 19, 24. Aber daneben hat man — mindestens seit der späteren Königszeit — auch auf Papyrus und wohl auch auf geglättete Tierhäute geschrieben (vgl. den Ausdruck einbinden Jes. 8, 16 und den Plural sefarim, der den Brief als etwas Gefaltetes bezeichnet, 2. Kön. 19, 14; Jes. 39, 1; Jer. 29, 25; 32, 14; 36, 2ff., 23ff.). Dazu benutzte man Tinte Jer. 36, 18. Die Schriften hatten Rollenform Jes. 36, 4; Sach. 5, 1, und der Anfang, bei der Thora beide Enden der Rolle, waren häufig um Stäbe gewickelt, vgl. babyl. Talmud, Baba bathra fol. 14a.

Ist nach dem Ausgeführten ein guter Teil dessen, was das AT aus den ersten Jahrhunderten der Geschichte Israels enthält, zunächst in mündlicher Tradition festgehalten worden, so hat auch das, was sofort schriftlich fixiert worden ist, teils dreimal, teils zweimal, teils einmal in ganz neue Schriftcharaktere umgeschrieben werden müssen. Die Originale sind uns sämtlich verloren gegangen.

§ 2. Die Handschriften des Alten Testaments

Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments* 1881; derselbe, *Bibeltext des AT* in HRE³ 2; Kahle, *Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien* 1928.

☛ Die uns erhaltenen Handschriften zerfallen in heilige oder synagogale (unpunktiert, die Thora oder die 5 Megilloth, d. i. Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther enthaltend) und private (fast stets punktiert, die anderen Bb. enthaltend), jene ausschließlich auf Rollen von Pergament oder Leder, diese auch in Faltenform (Pergament und später Papier). Man kann sie aber auch nach ihrer Herkunft in spanische, deutsche usw. teilen. Sie sind schon zu Tausenden gesammelt (besonders von Kennikott, De Rossi und Firkowitsch, welch letzterer indes auch viel gefälscht hat).

☛ Aber keine von allen diesen, soweit sie datiert sind, reicht weiter zurück als bis ins 9. Jahrhundert. Als älteste der bis jetzt gefundenen datierten hat der Prophetenkodex der Karaiten-Synagoge zu Kairo von 895 n. Chr. zu gelten. Die älteste Handschrift des ganzen Alten Testaments stammt aus dem Jahre 1010 (in der Firkowitschschen Sammlung). Der wohl dem 2. Jhdt. v. Chr. angehörende Papyrus Nash aus Kairo enthält nur den Text des Dekalogs und den Anfang des Schma'; Kahle hat 70 kleine babylonische Fragmente aus dem 7.—9. Jhdt. gesammelt.

Im Jahre 1947 sind überraschend in einer Höhle nordwestlich des Toten Meeres Handschriften gefunden worden, die zum Teil in vorchristliche Zeiten zurückgehen, darunter eine Jesajahandschrift in

Rollenform aus frühmakkabäischer Zeit. Die Bearbeitung dieses Fundes steht noch aus, vgl. Eißfeldt in ThLZ 74 (1949) Sp. 91 ff. 221 ff. 595 ff.

Der Hauptgrund für das Fehlen älterer Handschriften ist in der talmudischen Bestimmung zu sehen, daß jede abgenützte Synagogenrolle verborgen und möglichst vernichtet werden sollte, um die heiligen Bücher vor Profanation durch die Ungläubigen zu schützen. (Der betr. Platz in der Synagoge hieß Geniza, d. i. Verbergungsort bzw. Schatzkammer.)

§ 3. Der masoretische Text

Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* 1857; Strack, Artikel *Massora* in HRE³ 12; Ginsburg, *The Massorah compiled from manuscripts alphabetically and lexically arranged* 1880 ff.; Kahle, *Masoreten des Ostens* 1913; derselbe, *Die überlieferte Aussprache des Hebräischen und die Punktation der Masoreten* ZAW 39 (1921) S. 230 bis 239; Fischer, *Die hebräischen Bibelzitate des Scholastikers Odo* 1934; Kahle, *The Cairo Geniza* 1947.

¶ Daß wir in dem durch die Handschriften überlieferten Texte keine in allem zuverlässige Wiedergabe der einstigen Urtexte zu sehen haben, zeigt schon ein flüchtiger Blick in jene. Einzelne sinnlose Stellen sowie zahlreiche Varianten der Paralleltexte, die wir im AT besitzen (besonders zwischen den Bb. Samuelis, Könige und Chronika, aber auch in den Propheten und Psalmen), zeigen handgreiflich, daß zunächst die heiligen Urtexte Schicksalen ausgesetzt gewesen sind wie alle anderen menschlichen: Verwischungen, Schreibfehlern, Mißverständnissen, Verschiebungen, Glossierungen usw. (vgl. z. B. Ps. 18 mit 2. Sam. 22 usw.). Ja, von ihnen aus muß man sogar zu dem Resultate kommen, daß teils aus religiösen, teils aus politisch-nationalen, teils aus ästhetischen Gründen der originale Text mehrfach absichtlich geändert ist (vgl. die Umnamung von Jerubbaal Ri. 6, 32 zu Jerubboscheth 2. Sam. 11, 21 usw.).

¶ Könnte man nun zunächst angesichts dieser Tatsachen und auf Grund der Erwägung, daß die ältesten Handschriften Jahrhunderte von der erstmaligen Niederschrift der jüngsten atl. Bücher entfernt sind, zu rückhaltloser Skepsis gegenüber dem uns überlieferten Texte neigen, so steigt das Zutrauen doch schon wieder, wenn man die Vorschriften des Talmud liest, durch die seit dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. die Abschreiber der heiligen Texte gesetzlich verpflichtet waren, mit der größten Genauigkeit, ja heiliger Scheu vor dem Buchstaben vorzugehen, nichts ändern durften usw.

¶ Aber die Sache liegt noch ganz anders. Auf Grund des fast völligen Fehlens wirklicher Varianten zwischen den einzelnen Handschriften des AT und ihrer geradezu wunderlichen Übereinstimmung, sogar in der Schreibweise einzelner verunglückter Konsonanten u. dgl. schloß, auf den Bahnen Spinozas weitergehend, De Lagarde (*Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien* 1863), daß sämtliche auf uns gekommene Handschriften auf einen gemeinsamen Archetypus

zurückgingen, den er von Rabbi Aqiba zur Zeit Hadrians herleitete. Ist dies auch nicht mehr als eine Hypothese, — bestritten z. B. von Strack, der wohl richtiger die Übereinstimmung auf spätere Harmonisierungsarbeiten zurückführt, und neuerdings durch Kahle, der gewichtige Belege für solches Ausgleichen und Bearbeiten beibringt, — so ist es doch einfach ein Faktum, daß uns seit dem 2. Jhdt., unbeschadet einer ganzen Reihe peripherischer Varianten, nur die Spuren einer Rezension des hebräischen Textes des AT begegnen. Die Aussprache einzelner Konsonanten (litterae Begadkephat und Gutturale) schwankte freilich noch, ebenso die Vokalisierung. Erst im 9. Jhdt. (vgl. Kahle, a. a. O. S. 69ff.) setzte sich die Tiberiensische Vokalisierung dank der Arbeit der Familie Ben Ascher, die neben Ben Naftali die berühmtesten Masoreten stellte, ganz durch, wenn auch in einzelnen Punkten erst Jakob ben Chajim, der Herausgeber der zweiten rabbinischen Bibel (1524/25 bei Bomberg in Venedig erschienen) den Abschluß einer langen Entwicklung bedeutete. Das Ergebnis dieser seit dem 7. Jhdt. vor allem in Tiberias und in Babylonien geleisteten Arbeit der Masoreten ist der heutige Text, der weithin eine Aussprache festlegte, die künstlich zum Teil in Anlehnung an ähnliche Bemühungen um die Lesung des Korans geschaffen wurde, nachdem die Kenntnis der alten Aussprache verloren gegangen war. Die Anmerkungen, in denen sie ihre Meinungen kund gaben und zum Teil begründeten, sind in der Masora zusammengefaßt, deren einer Teil als Randmasora nach Ben Ascher der 3. Aufl. der *Biblia hebraica*, ed. R. Kittel und ihren Nachdrucken beigegeben ist, während die Masora magna als selbständige Beigabe noch erscheinen soll.

§ 4. Die Übersetzungen des Alten Testaments

Noth, *Die Welt des AT* 1940 S. 209ff.; Kahle, *The Cairo Geniza* 1947.

☞ Die wichtigsten alttestamentlichen Übersetzungen und damit die besten Hilfsmittel zu einer Kontrolle und Wiederherstellung des atl. Textes sind folgende:

☞ 1. Der samaritanische Pentateuch. Die Samaritaner, die Nachkommen der Bewohner des 722 zerstörten nordisraelitischen Reiches, durchsetzt mit assyrischen Kolonisten, wurden von der in der nachexilischen Zeit gegründeten jüdischen Gemeinde immer schärfer zurückgewiesen, vgl. Hag. 2, 10—14; Jes. 57, 3ff.; 66, 1ff.; Dt. 32, 5ff.; Neh. 2, 20; 13, 28. Wahrscheinlich im 4. Jhdt. kam es zu einem vollständigen Schisma, in das jene aber die 5 Bb. Mose als heilige Schrift hinübernahmen. Sie behielten die althebräische Schrift im Gegensatz zu den Juden bei. Ihr Pentateuch bietet etwa 6000 Varianten vom MT dar, darunter manche von besonderer Bedeutung, z. B. das vollständig abweichende Zahlensystem in Gen. 5 und 11.

Man hat ihm von seiten der Juden grundlos viele, von seiten der Wissenschaft wenigstens eine absichtliche Fälschung vorgeworfen, nämlich Dt. 27, 4; indes das hier von den Samaritanern an Stelle

des Ebal gelesene Garizim dürfte wirklich das ursprüngliche sein, vgl. V. 12 und 11, 29.

2. Die in Alexandrien angefertigte griechische Übersetzung, die sog. Septuaginta — der Name bezeichnet ursprünglich nur die Übersetzung der Thora, erst in christlicher Zeit wird er auf die ganze Übersetzung des AT ausgedehnt. Die Legende über ihre wunderbare Entstehung überliefert uns der Aristeasbrief. Der zutreffende Kern dürfte jedenfalls sein, daß unter Ptolemäus II. Philadelphus um 250 v. Chr. eine der älteren Übersetzungen der Thora im Auftrag der jüdischen Gemeinde von Alexandrien revidiert und zur Norm erhoben worden ist. Die anderen Bücher sind vielleicht in derselben Periode, vielleicht ein wenig später nachgefolgt, nach dem Prolog des Sirachbuches 14 um 130 v. Chr. sind damals bereits Thora, Propheten und die anderen übertragen. Die Untersuchung von Herrmann und Baumgärtel (*Beitr. z. Entstehungsgesch. d. LXX*, 1923) haben ergeben, daß an den größeren Büchern immer 2 oder 3 Übersetzer beteiligt waren. Zuerst als einzigartiges Mittel der Propaganda sehr willkommen geheißen, ist die LXX seit der Zerstörung Jerusalems und der Ausbreitung des Christentums von den Juden förmlich verabscheut worden. Für uns bildet sie ein sehr wichtiges, wenn auch bisweilen überschätztes, textkritisches Hilfsmittel.

Die heutigen LXX-Handschriften stammen mit Ausnahme kleiner Papyrusfragmente mit Versen aus dem Deut. aus dem 2. vorchristlichen Jhdt. (Roberts, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library* 1936) sämtlich aus der christlichen Überlieferung, gehen also weithin auf einen gemeinsamen Urtext zurück, wenngleich sich in den Varianten Lesarten nicht anerkannter, griechischer Übersetzungen gehalten haben.

Der von den Christen als Archetypus übernommene und anerkannte Text wurde durch Rezensionen, die die kirchliche Überlieferung mit den Namen Origenes, Lucian und Hesychius in Verbindung bringt, dem rezipierten MT mehr und mehr angenähert. Während Rahlfs es für möglich hält, den Archetyp zu rekonstruieren und in der neuen großen auf 16 Bände berechneten Göttinger Ausgabe (*Psalmen* 1931, *Jesaia* 1939, *Dodekapropheten* 1943) diesen Grundsatz durchzuführen sucht, hält Kahle diesen Weg für unmöglich und vom Standpunkt der Textkritik am MT die Reste älterer Übersetzungen für wichtiger. Die Tatsache, daß jüdische Transskriptionen des MT ins Griechische existiert haben, von denen einer auch von Origenes in seiner Hexapla (150 Psalmverse von Mercati auf einem Palimpsest der Ambrosiana in Mailand gefunden) aufgenommen worden ist, hat Wutz zu der These veranlaßt, daß die griechischen Übersetzer solche Transskriptionstexte benutzt hätten; er hält dafür, daß bei sorgfältiger methodischer Untersuchung der Transskriptionsgesetze eine ältere Gestalt des MT rekonstruiert werden könne. (*Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext* 1937.) So wichtig sein Hinweis auf die Transskriptionstexte ist, so unwahrscheinlich sind die von Wutz daran geknüpften Hypothesen. Während der Codex Alexandrinus (A) und Vaticanus (B), aus dem 4. und 5. Jhdt. stammend, bis 1927 die ältesten

uns zur Verfügung stehenden griechischen Handschriften waren, sind seitdem Fragmente der Genesis und des Dodekapropheton (Sanders und Carl Schmidt, *The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berliner Fragment of Genesis* 1927) und die viel umfassenderen Chester Beatty-Papyri, die Teile aus Gen., Nu., Deut., Jes., Ez., Esth., Dan., Sir. und Henoch enthalten (Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri* 1933ff.), aufgetaucht.

❡ Wichtig für die Geschichte der LXX sind ihre Tochterübersetzungen, in erster Linie die syrische Übersetzung der LXX-Kolumne der Hexapla durch Paulus von Tela (Anf. d. 7. Jhdts.), die Vetus latina, gewöhnlich Itala genannt, die vielleicht bis ins 2. Jhdt. zurückgeht, nur in Fragmenten erhalten, die äthiopische, frühestens aus dem 4. Jhdt., die koptischen Übersetzungen (4 verschiedene, aus dem 2. oder 3. Jhdt.), die gotische des Ulfilas aus dem 4. Jhdt., nur noch in ganz geringen Bruchstücken vorhanden, die armenische aus dem 5. Jhdt.

❡ 4. Weit weniger Bedeutung als die LXX haben für uns die späteren griechischen, nur bruchstückweise aus den Kirchenvätern und Hexapla bekannten Übersetzungen, die des Juden Aquila, etwa 130 n. Chr., knechtisch wörtlich, obwohl der Verfasser eine gute hellenische Bildung besaß, des Marcioniten Theodotion (jedenfalls vor 160), nur eine dem MT angenäherte Überarbeitung der LXX, und die des Ebioniten Symmachus (Ende des 2. Jhdts.), in glänzendem Griechisch geschrieben.

❡ 5. Nächst der LXX haben den größten Wert für die Textkritik die sog. *Targumim*, aramäische Übersetzungen des AT, zugleich aber auch Paraphrasen, die in den Synagogen gebraucht wurden, je mehr das Hebräische eine tote Sprache wurde. Die Anfänge solcher Paraphrasierung dürften schon in die Zeit Ezras zurückgehen, Neh. 8,7f. Matth. 2, 6; Eph. 4, 8; 1. Kor. 10, 1—5 usw. sind neutestamentliche Zeugen dafür. Die beiden wichtigsten uns erhaltenen Targume sind das sog. babylonische (das der Thora dem Onkelos, das der Propheten dem Jonathan zugeschrieben) und das sog. jerusalemische (irrtümlich ebenfalls dem Jonathan zugeschrieben), alle wohl aus Palästina stammend, ersteres aus dem 2. Jhdt. n. Chr., letzteres jünger, beide als Normalübersetzungen ältere verdrängend.

❡ 6. Die syrische Übersetzung, die sog. *Peschitto*, ist christlichen Ursprungs, wohl aus dem 2. Jhdt. (Nur die Bücher der Chronik sind später auf Grund eines jüdischen Targum angefertigt). Ihr Wert für die Textkritik ist dadurch beeinträchtigt, daß sie sich auch von LXX und Targumim hat beeinflussen lassen.

❡ 7. Die lateinische Übersetzung, die Vulgata, verfaßt von Hieronymus in den Jahren 392—405. Nach langem Kampfe hat sie die Itala vollständig verdrängt.

Die meisten dieser Übersetzungen sind übersichtlich zusammengestellt in den sog. Polyglotten. Wir besitzen die sog. Complutensische (aus Spanien 1514—1517), die Antwerpener (1566—1572), die Pariser (1629—1645) und die Londoner Polyglotte (1653—1657). Über die Verwertung jener Versionen für die Textkritik des AT hat Nyberg (ZAW 52 [1934] S. 241—254) Beachtenswertes gesagt.

C. Die Entstehungsverhältnisse und -zeiten der einzelnen Bücher des AT

❡ Das hebräische Alte Testament zerfällt in drei Teile, die Thora d. h. das Gesetz, die Nebiim d. i. die Propheten und die Ketubim d. i. die Schriften.

I. Die Thora oder der Pentateuch

Dillmann, *Über die Komposition des Hexateuchs* KEH z. AT² 1886 13 S. 593—690; Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher*² 1889; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*³ I 1916 S. 260—360; Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch* 1893; Klostermann, *Der Pentateuch* 1893 und 1907; Merx, *Die Bücher Moses und Josua* 1907; Eerdmans, *Alttestamentliche Studien* I. 1908, III 1910, IV 1912; Erbt, *Handbuch zum AT* 1909 S. 9—18; Dahse, *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage* I 1912; Greßmann, *Mose und seine Zeit* 1913 S. 345—392; Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* 1912; Eichrodt, *Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht* 1916; Eißfeldt, *Hexateuchsynopse* 1922; Löhr, *Untersuchungen zum Hexateuchproblem* I 1924, II 1925; Staerk, *Zur alttestamentlichen Literarkritik* ZAW 42 (1924) S. 34—74; Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch* 1929; Coppens *Histoire Critique de l'Ancien Testament* 1938, 3. Aufl. 1942; Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* 1943; derselbe, *Die Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* 1948.

§ 1. Inhalt und Titel

❡ Am Anfang des AT steht ein großes Werk, dessen Wirkung in der Weltliteratur einzigartig ist und von keinem andern literarischen Erzeugnis erreicht wird. Nicht nur Christentum und Judentum sehen in ihm einen Bestandteil ihrer göttlichen Offenbarungsurkunden von fundamentaler Bedeutung, sondern auch auf den Islam hat die in ihm überlieferte Geschichte tiefgreifend eingewirkt. Es beginnt mit der Schöpfung des Weltalls und will die für die ganze Geschichte des Gottesreiches auf Erden grundlegenden Großtaten und Offenbarungen schildern, es beschäftigt sich daher speziell mit der allmählichen Aussonderung, Erwählung, Rettung und Konstituierung eines besonderen Gottesvolkes und verfolgt dessen Geschichte bis zum Tode seines größten Gesetzgebers und Propheten, des Mose.
❡ Dieses Werk wird von den Juden nach seinem Hauptinhalt als die Thora, d. i. das Gesetz, in der griechischen Übersetzung als ἡ πεντά-

τευχος sc. βίβλος, in der lateinischen als *Pentateuchus*, d. i. das fünfbändige Buch bezeichnet. Während die hebräischen Bibeln die einzelnen fünf Bücher nach ihren Anfangswörtern benennen, geben die griechische und lateinische Übersetzung ihnen folgende Titel: *Genesis* (Ursprung), *Exodus* (Auszug), *Leviticus* (Kultusgesetze), *Numeri* (Volkszählung), *Deuteronomium* (Wiederholung des Gesetzes). Über das Alter dieser Fünfteilung wissen wir nur, daß sie noch vor die LXX fällt.

§ 2. Tradition und Selbstzeugnis des Werkes über seine Entstehung

Während in den jüngsten Büchern des AT uns deutlich nur die Auffassung entgegentritt, daß das Gesetz ein Werk des Mose sei, Ezr. 3, 2; 7, 6; 2. Chron. 34, 14, gehen Philo, die neutestamentlichen Schriftsteller und Josephus überall von der Voraussetzung aus, daß der ganze Pentateuch auf jenen zurückzuführen sei. Der Talmud (Baba bathra 14b) hebt ausdrücklich hervor, daß nur die letzten, vom Tode Moses handelnden acht Verse von Josua hinzugefügt seien. Und diese Auffassung hielt sich als die herrschende, und nur von wenigen Sekten (Nazaräer, Bogomilen), Juden (Isaak und Aben Ezra) und christlichen Theologen (Karstadt, Masius) bestrittene in Kirche und Synagoge bis ins 17. Jhdt.

Sie wird indes nicht gestützt durch das Selbstzeugnis des Werkes. Eine Über- oder Unterschrift, welche Mose als Verfasser nennt, führt es nicht. Während von diesem überwiegend in der 3. Person erzählt wird, wird ausdrücklich nur gesagt, daß einzelne hervorragende geschichtliche und vor allem gesetzliche Partien von ihm aufgezeichnet seien, nämlich Ex. 17, 14 das Vertilgungsurteil über Amaleq, 24, 4 das sog. Bundesbuch, wahrscheinlich inklusive des Zehngebots (also 20—23), 34, 27 eine andere Sammlung von Sinaiworten (V. 10—26), Nu. 33, 2 das Stationsverzeichnis der Wüstenwanderung und Dt. 1, 5; 4, 45; 31, 9. 22. 24 das ganze Gesetz aus den Gefilden Moabs samt dem sog. Liede des Mose. Indirekt liegt schon hierin ein Zeugnis dafür, daß die sonstigen Bestandteile des Pentateuchs nicht unmittelbar von ihm herrühren wollen.

§ 3. Die Entstehung des Pentateuch durch ein Zusammenwachsen mehrerer nachmosaischer Quellen

Die durch das Selbstzeugnis des Buches nahe gelegte Vermutung, daß der größere Teil des Pentateuchs nicht von Mose stamme, wird zunächst bestätigt durch einige Stellen, die von vornherein unmöglich von ihm geschrieben sind. Dahin gehören Gen. 12, 6; 13, 7 *der Kanaaniter wohnte damals im Lande*, nur aus einer Zeit heraus verständlich, in der die Kanaaniter nicht mehr Palästina als Herren bewohnten, 14, 14 *er jagte nach bis Dan*, d. i. bis zu der Stadt, die erst in der späteren Richterzeit so aus Lajisch umbenannt wurde (vgl. Ri. 18, 29); 34, 7 *er hat eine Schandtat in Israel getan*, 36, 31 *dies sind die*

Könige, welche im Lande Edom herrschten, bevor ein König über die Israeliten herrschte, nicht vor Saul möglich, vgl. Nu. 24, 7; Gen. 40, 15 *Land der Hebräer*, erst seit Josua möglich; Dt. 1, 1 *jenseits des Jordans*, als Bezeichnung des Moabiterlandes nur aus der Feder eines in Palästina Schreibenden erklärlich; 2, 12 *wie Israel dem Lande seines Besitzes tat, welches Jahwe ihnen gab*, erst nach der Landnahme denkbar; 3, 14 *bis auf diesen Tag*, auf eine der mosaischen Ära gegenübergestellte Ära bezüglich; 17, 14—20 das Königsgesetz, welches, wenn mosaisch, das Benehmen Samuels 2. Sam. 8, 6ff. und die Abfassung eines Königsgesetzes durch ihn 2. Sam. 10, 25 ausschließen würde.

☛ Eine nähere Prüfung des Pentateuchs zeigt, daß derselbe überhaupt nicht von einem einzigen Verfasser geschrieben sein kann, vielmehr aus mehreren verschiedenen Quellen oder Schichten, die verschiedenen Kreisen und Zeiten entstammen, zusammengesetzt oder zusammengewachsen ist. Das beweist zunächst die je nach Abschnitten vollständig wechselnde Sprache.

Die einen brauchen für *erzeugen* ständig *jalad*, die andern *holid*, die einen sagen *einen Bund schneiden*, die andern *einen Bund aufrichten*, die einen *Mann* und *Männin*, die andern *männliches* und *weibliches*, die einen bevorzugen als Pronomen der 1. Pers. *anoki*, die andern *ani*, die einen brauchen *saphah* für Sprache, die andern *laschon* usw.

Dem reihen sich die gleichmäßig mit der sonstigen Sprache wechselnden Namen für dieselbe Person oder Sache an: Das eine Mal heißen die Bewohner Palästinas *Emoriter*, das andere Mal *Kanaaniter*, der Berg der Gesetzgebung bald *Horeb*, bald *Sinai*, der dritte Patriarch bald *Jaqob*, bald *Israel*, der Schwiegervater des Mose bald *Reguel*, bald *Jethro*. Und am bekanntesten ist die periodisch wechselnde Bezeichnung Gottes als *Jahwe* und *Elohim*.

So gewiß die LXX durch ihre Abweichungen vom MT in diesem Punkte zeigt, daß gerade die Gottesbezeichnungen uns nicht so sicher überliefert sind, daß wir sie als untrüglichen Faden für die Entwirrung der Quellen benutzen können, vielmehr auch mit der Möglichkeit späterer redaktioneller Änderung (vgl. die Redaktionen im Psalter) in vielen Einzelfällen rechnen müssen, und so gewiß bald der eine, bald der andere Name bisweilen auch absichtlich in derselben Quelle gesetzt sein kann, vgl. Gen. 3, 1. 5 usw., so unleugbar zeigt doch der Pentateuch, daß in ihm eine zwiespältige Tradition über das Alter des Jahwenamens vorliegt (nach Gen. 4, 26 seit den Tagen des Enosch gebraucht, nach Ex. 6, 3 erst seit Mose und zuvor unbekannt), daß deswegen der vielfach schroffe periodische Wechsel der beiden Gottesnamen in der die vormosaische Zeit behandelnden Genesis nicht nur auf Zufall beruhen kann, sondern auch in einer Verschiedenheit der Quellen seine Wurzeln hat. Der Versuch von Dahse, dieses Argument dadurch zu entkräften, daß der Wechsel der Gottesnamen in der LXX durch die ältere Einteilung in Leseabschnitte, die sog. Sedarim, der im MT hingegen durch die spätere Paraschenabteilung bestimmt sein soll, muß als verfehlt betrachtet werden. (Vgl. Sellin, *Gehen wir einer Um-*

wälzung auf dem Gebiete der Pentateuchkritik entgegen? NKZ 1913 S. 119—148; König, *Die moderne Pentateuchkritik und ihre neuste Bekämpfung* 1914).

Damit aber sind wir bereits auf die zweite Kategorie von Gründen gekommen, die sachlichen Widersprüche, die eine Einheitlichkeit des Verfassers ausschließen. Sie machen sich sowohl in den erzählenden wie in den legislativen Partien bemerkbar.

Jeder aufmerksame Leser des Pentateuch sieht, daß derselbe 2 sich widersprechende Schöpfungsberichte darbietet (1, 1—2, 3 und 2, 3—25, nach jenem die Schöpfung in 7 Tagen, nach diesem an 1, dort Pflanze, Tier, Mensch, hier Mensch, Pflanzen, Tiere, dort Mann und Weib gleichzeitig, hier nacheinander), 2 obwohl ineinander verschlungene, doch unvereinbare Flutberichte (6, 19 von jedem Tier ein Paar, 7, 2 von den reinen 7, den unreinen 1 Paar, 7, 4 Flutdauer 40 Tage, 7, 24 150 Tage usw.), 2 unvereinbare Erzählungen über Josephs Kommen nach Ägypten (37, 22—24. 28a. 29ff.; 40, 15 auf Rubens Rat in die Grube geworfen und von Midianitern gestohlen, 37, 25—27. 28b auf Judas Rat an Ismaeliter verkauft), zwei stark differierende Berichte über die Berufung des Mose Ex. 3 und 6, zwei ganz verschiedene Berichte über den Standort der Stiftshütte (Ex. 33, 7 stets außerhalb des Lagers, nach Nu. 2, 2ff. mitten im Lager). Damit haben wir uns bereits den widersprechenden gesetzlichen Bestimmungen genähert. Ex. 20, 24 verfügt, daß an jeder Stätte, die Gott zum Preise seines Namens bestimmen würde (der Artikel ist mit LXX zu streichen), ihm ein Altar errichtet werden solle, Dt. 12, 14 nur an dem Orte, den er erwählen würde in einem der Stämme; nach Dt. 18, 7f. sind alle Leviten zum Opfer berechtigt, nach Ex. 28, 1ff. nur die Söhne Aarons; nach Dt. 16, 15 soll das Laubhüttenfest eine 7tägige, nach Lev. 23, 36 eine 8tägige Feier sein.

Nimmt man endlich noch hinzu, daß sich neben den sich direkt widersprechenden Berichten über ein und dasselbe Faktum eine ganze Reihe von Parallelberichten findet, die unschwer als Dubletten zu erkennen sind (z. B. Gen. 12, 10—20 Preisgabe der Sara durch Abraham in Ägypten und 20, 1—18 Preisgabe derselben im Philisterlande, 16, 4—14 und 21, 8—21 die Verstoßung der Hagar, 21, 22—24 und 26, 26—34 Anlaß der Benennung von Beersaba), ja, daß genau genommen fast jedes Ereignis von der Schöpfung der Welt bis zum Tode Moses uns zwei-, mehrfach auch dreimal und jedesmal in den regelmäßig wiederkehrenden verschiedenen sprachlichen Nuancierungen erzählt wird, so ist man zu dem Urteil berechtigt: so gewiß alles weitere, alle Urteile über Zahl, Herkunft und Alter der einzelnen Quellen nichts weiter sind als notwendige wissenschaftliche Hypothesen, so ist das eine ein absolut feststehendes wissenschaftliches Faktum: der Pentateuch ist erst in der nachmosaischen Zeit aus einer Mehrheit in Palästina geschriebener Quellen bzw. Schichten zusammengewachsen. Das ist die unverrückbare Basis, auf der die protestantische Pentateuchforschung von heute einmütig steht.

§ 4. Die Geschichte der Pentateuchkritik

Hatte bereits Spinoza eine weit über die Zeit des Mose hinaus fallende und bis ins babylonische Exil reichende literaturgeschichtliche Entwicklung des Pentateuch angenommen, so ist doch der eigentliche Vater der Pentateuchkritik erst der Leibarzt Ludwigs XV. Astruc geworden, der in seinen *Conjectures* 1753 zum ersten Male die Ansicht aussprach, Moses habe die Genesis aus einer Elohim- und Jehovaurkunde zusammengearbeitet, (ähnlich, aber unbeachtet schon vor ihm der Pastor H. Witter in Hildesheim 1711, vgl. Lods in ZAW 1925). In ein besseres wissenschaftliches Gewand kleidete in Deutschland diese Annahme zweier Urkunden Eichhorn. Einen Fortschritt über ihn hinaus brachte Ilgen, *Die Urkunden des Jerusalemer Tempelarchivs in ihrer Urgestalt* 1799, indem er neben dem Jehovisten nicht einen, sondern zwei Elohisten unterschied. Diese Ansicht wurde von Vater 1802—1805 auf den ganzen Pentateuch ausgedehnt; doch sah er in den Quellen nicht mehr Urkunden, sondern Fragmente.

Berichtigt wurde diese Fragmenten- zu einer Ergänzungshypothese von Ewald, v. Bohlen, Tuch, Delitzsch und Stähelin, die in dem Elohisten die Grundschrift sahen, welche etwa 100 Jahre später von dem Jehovisten vorgefunden und ergänzt wäre.

Hiergegen entwickelte sich bald eine neuere Urkundenhypothese, deren bedeutendste Vertreter Ewald (in seinen späteren Jahren), Hupfeld, Knobel, Schrader, Nöldeke und Dillmann waren. Sie griffen wieder auf Ilgens Annahme zweier Elohisten zurück, erwiesen außerdem nach de Wettes Vorgang das Deuteronomium als selbständige Quelle und erhielten so vier Quellen, die von Hause aus gesondert bestanden hätten und später von einem Redaktor geeinigt wären: Die Grundschrift (erster Elohist), die theokratische Schrift (zweiter Elohist), die prophetische Schrift (Jehovist), das Deuteronomium.

Als diese Ansicht schon fast die Alleinherrschaft erwerben zu wollen schien, trat eine neue auf, die sie mehr und mehr verdrängte. Begründet wurde sie von Graf, *Die geschichtlichen Bücher des AT* 1866, der die sog. Grundschrift nicht für die älteste, sondern die jüngste, erst nach dem babylonischen Exil entstandene Quelle erklärte. Diese Annahme wurde besonders glänzend verfochten und ausgebaut, vor allem mit der ganzen geschichtlichen Entwicklung Israels begründet von Wellhausen und Kuenen. Beiden ergab sich zugleich, daß der Jehovist, von ihnen Jahwist genannt, auch noch älter als der früher sog. zweite Elohist, mithin die älteste Urkunde sei. Indem diese Ansicht teils begeisterten Anhang, teils, obwohl die Priorität der Grundschrift bald von allen Seiten aufgegeben und nur noch ihre vordeuteronomische Entstehung behauptet wurde, energische Bekämpfung fand, haben sich am Schlusse des vorigen Jahrhunderts vor allem drei Strömungen in der Pentateuchkritik ergeben:

1. Die Kuenen-Wellhausensche Schule: Jahwist (J) ca. 850, Elohist (E) ca. 700, Deuteronomium (D) ca. 623, zweiter Elohist (P = Priester-

schrift) 500—450. Anhänger besonders: Reuß, Duhm, Stade, Smend, Marti, Budde, Cornill, Baentsch, Benzinger, Holzinger, Bertholet, in der Hauptsache auch Kautzsch und Steuernagel.

2. Die Dillmannsche Schule: E 900—850, J 800—750, P 800—700, D 650—623. Anhänger besonders Kittel, in früheren Zeiten auch Baudissin.

3. Eine Reihe einzelner Gelehrter, die nicht untereinander genau übereinstimmten, gemeinsam aber für E, J und D ein höheres Alter beanspruchten, z. B. König: E 1200, J 1000, D 700—650, P 500; Köhler: E 1200, J 1000, P 700, D 700—650. Ähnlich Orelli, Strack Lotz, Öttli, Rothstein u. a.

In den drei letzten Jahrzehnten macht sich besonders in vierfacher Richtung eine Neugestaltung über das soeben entworfene Bild hinaus bemerkbar: Einmal hat die tiefer eindringende Quellenanalyse wie die fortschreitende Erschließung des alten Orients darauf hingeführt, daß weit mehr als man lange angenommen, auch in den jüngeren Quellen an erzählendem wie legislativem Material uraltes Volksgut stecke, daß also die Quellen viel kompliziertere Größen seien, als es zuerst erschien. Zweitens bewegt sich zum Teil in derselben Richtung die Auffindung von immer neuen Schichten innerhalb der Quellen bzw. neuen Auflagen derselben vor allem auf Grund der Stilkritik. Vgl. Gunkel, Merx, Kittel, *Geschichte des V. Israel*[3], Greßmann, *Mose*, Smend, v. Rad u. a. Drittens ist die Frage nach einer politisch-religiösen Tendenz der Quellen aufgeworfen, vgl. Winckler, Erbt. Endlich hat Sellin das Problem einer teilweisen Herleitung jener aus Vorträgen im Kult gestellt.

An der üblichen Quellenscheidung halten zwar v. Rad und Noth fest. Aber sie versuchen beide vor diese Stufe zurückzugehen und das allmähliche Anwachsen der Überlieferung im Laufe einer langen Geschichte zu erarbeiten, indem sie den einzelnen Überlieferungskreisen nachgehen, ihr Alter und ihr gegenseitiges Verhältnis, sowie ihre wechselseitige Beeinflussung feststellen wollen. Die sog. schwedische Schule Widengren, Engnell, Danell geht darüber hinaus, indem sie die mündliche Überlieferung weiterhin bis in die nachexilische Zeit ausdehnt und vom überlieferungsgeschichtlichen Standpunkt aus eine relative Belanglosigkeit der Quellenscheidung zu erweisen versucht. Sie nimmt damit ein Anliegen auf, das zum Teil durch den Willen, an der jüdischen und altkirchlichen Tradition festzuhalten, zum Teil aus religionsgeschichtlichen Erwägungen, zum Teil im fragmentarischen Charakter der Quellen, vor allen Dingen des E, begründet ist.

Von einigen wenigen Forschern wird die ganze Vierquellentheorie bestritten. Klostermann setzt an ihre Stelle eine allmähliche Kristallisation um das mosaisch-sinaitische Grundgesetz, das, ständig öffentlich vorgetragen, zugleich auch erweitert und in neue Formen gegossen wurde und das zweimal, unter Salomo durch die Einflechtung der großen gottesdienstlichen Lagerordnung und unter Josia durch die des Deuteronomiums eine besondere und ausdrücklich festzustellende Bereiche-

rung erfahren habe. Auf ganz anderem Wege löst Eerdmans das Problem. Den Grundstock bildet ein noch polytheistisches Adamsbuch bzw. eine Jaqobrezension (Gen. 5, 1 beginnend, vgl. 37, 2), etwa bis 700 entstanden. In dieses ist noch in vordeuteronomischer Zeit eine Israelrezension, ebenfalls noch polytheistisch, hineingearbeitet. Beide sind nach dem Funde des Deuteronomiums monotheistisch bearbeitet, und das so entstandene Buch ist in nachexilischer Zeit erweitert. Dahse will einfach unterscheiden zwischen dem alten Erzählungsstoff, einer prophetischen und einer priesterlich-liturgischen Bearbeitung derselben. Noch schärfer lehnen Wiener, *Essays in Pentateuchical Criticism* 1913, Naville, *La haute critique* 1921 und Möller, *Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis* 1930 die Vierquellentheorie ab und suchen sogar die mosaische Herkunft zurückzugewinnen. Nicht mit diesen reaktionären Versuchen zusammenzustellen ist die neuerdings von Volz und Rudolph (s. u. § 7) verfochtene Annahme, daß es nur einen wirklichen Erzähler im Pentateuch gäbe, den Jahwisten, und daß alles andere in ihm nur zeitgemäße Überarbeitung, Korrektur oder Erweiterung dieses sei.

Man sieht, wir stehen in einer Zeit der Gärung und des Überganges, auf keinen Fall sind die einzelnen literarischen Quellen so feste und greifbare Größen, wie man ursprünglich angenommen (vgl. die Untersuchungen von Staerk und Löhr), und so trage ich im folgenden meine eigene Ansicht nur als die mir am besten fundamentiert erscheinende Hypothese vor.

§ 5. Älteste Materialien im Pentateuch

☛ In § 6—9 wird sich uns ergeben, daß trotz aller dagegen erhobenen Einwände die Annahme eines Zusammenwachsens des Pentateuch aus 4 frühestens seit Beginn der Königszeit schriftlich fixierten geschichtlich-legislativen Quellen oder besser Schichten den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich hat. In diese ist aber weit älteres Material, zum Teil aus mündlicher Überlieferung, zum Teil aus älteren uns verloren gegangenen Schriften aufgenommen. Ist dieses nun auch vielfach naturgemäß so sehr in Sprache und Geist jener 4 Quellen umgegossen, daß es sich nicht mehr sichtbar von ihnen abhebt, so war doch bisweilen auch schon die äußere Form dieser Materialien eine so fest geprägte, daß wir an ihr das höhere Alter erkennen und ihren Ursprung in der vorköniglichen, also mosaisch-richterlichen Zeit unmittelbar beweisen können. Dies gilt in erster Linie von den poetischen, in zweiter Linie von mehreren legislativen, in dritter vielleicht auch von einigen erzählenden Partien des Pentateuch.

1. Die poetischen Bestandteile des Pentateuch

Vgl. A § 1; Land, *Disputatio de carmine Jacobi* 1858; v. Gall, *Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope in Num. 22—24* 1900; Mowinckel, *Der Ursprung der Bileamsage* ZAW 48 (1930) S. 233—271; Eißfeldt, *Die Komposition der Bileamerzählung* ZAW 57 (1939)

S. 212–241; Kamphausen, *Das Lied Moses* 1882; Graf, *Der Segen Moses* 1857; Volck, *Der Segen Moses* 1873 und *Festschrift für Öttingen* 1898 S. 196–219; van der Flier, *Deuteronomium 33* 1895; Löhr, *Deut. 32*, Protest. Monatshefte 1903 S. 1–31; Budde, *Das Lied Moses* 1920; derselbe, *Deut. 33* 1922; Hauri, *Das Moselied* 1917; Sellin, *Wann wurde das Lied des Mose Deut. 32 gedichtet?* ZAW 43 (1925) S. 161–173; H. Schmidt, *D. Meerlied Ex. 15* ZAW 49 (1931) S. 59–66; Lätsch, *Mosis Lied am Roten Meer* Conc Th M 11 (1942) S. 88f.

☛ Fast alle poetischen Bestandteile des Pentateuch sind älter als die prosaischen Quellen, in denen sie uns überliefert sind.

☛ a) *Das Lamechs-* oder *Schwertlied,* eine Feier der Blutrache, Gen. 4, 23f., ist offenbar überhaupt nicht israelitischen Ursprungs, sondern von Midianitern oder Qenitern (Ri. 4, 11), vielleicht schon in der vormosaischen Zeit übernommen worden.

☛ b) *Die Noasprüche* über Sem, Japhet und Kanaan Gen. 9, 25–27. Sie führen uns vielleicht in die vormosaische Zeit hinein, da die alten Bewohner Kanaans teils durch von Osten kommende und das Land erobernde Semiten (Amoriter oder Chabiri vgl. 10, 21) unterjocht, teils durch von Norden eindringende Japhetiten (Arier oder Hettiter 10, 2ff.; Ez. 16, 3) um die Mitte des 2. Jahrtausends in ihren Wohnsitzen beschränkt wurden (so z. B. Gunkel und Böhl, *Kanaanäer und Hebräer* 1911 S. 68f.). Nach Sellin stammen sie wahrscheinlicher aus der Zeit, da die Kanaaniter den Israeliten zu unterliegen begannen und gleichzeitig die Philister (Japhet = äg. Keft?) sich von Phönizien aus in Palästina auszubreiten anfingen, etwa dem 12. Jhdt., möglicherweise freilich auch erst aus der Zeit Davids, als Israel herrschendes Volk war, den Philistern ein Beisassenrecht gewährte und die kanaanäischen Stadtstaaten beseitigte.

Ähnlich Weiser, der bei Japhet an die Hettiter denkt, während Pfeiffer die Zeit vor dem Aufstieg Davids im Auge hat. Cornills Annahme, sie seien erst unter Salomo entstanden, ist zu spät, da bereits J sie gekannt hat.

☛ c) *Die Orakel über die Stammväter*, nämlich den Abraham, Gen. 12, 2f. 7; 13, 14–17; Isaaq 26, 4; Jaqob 27, 27–29; 28, 13f., aber auch Esau 25, 23; 27, 39, 40 und Joseph 48, 22. Alle diese dichterisch fixierten Sprüche, die zum Teil eng mit bestimmten Heiligtümern verknüpft sind 12, 7; 28, 13ff., sind als heilige Vermächtnisse aus der Richterzeit im Volksmunde gehütet worden (vgl. ZEAT S. 8).

Überwiegend führen sie uns in die Zeit der Expansion Israels und der Okkupierung des Landes durch dasselbe, in die Richter- bzw. erste Königszeit hinein.

☛ d) *Der Jaqobsegen* Gen. 49 ist eine Sammlung von teils preisenden, teils tadelnden, teils weissagenden Sprüchen über die einzelnen Stämme, die von dem sterbenden Patriarchen hergeleitet und wohl an einem Heiligtume tradiert wurden. Alle setzen voraus, daß die Stämme bereits in ihren palästinischen Gebieten wohnen vgl. V. 7f. 13. 14f. 16. 20. 26. Ganz überwiegend sind es die Verhältnisse der Richterzeit, von denen sie ausgehen; beachte besonders die Berücksichtigung eines

Simeonstammes, der sich bald in Palästina ganz auflöste, wie die Sprüche über Ruben, Levi, Sebulon, Isaschar, Dan und Benjamin. Vor allem letzterer wäre seit David schlechthin unmöglich, und Sebulon hat in der Königszeit überhaupt nicht mehr am Meere gewohnt Jos. 19, 10ff.

Aber einzelne Sprüche können im Laufe der Zeit weiter- oder umgebildet sein. Beweisen läßt es sich freilich nur mit dem Judaspruch, der sicher seine jetzige Form erst in der Davids-Zeit erhalten hat, vgl. Sellin, *Die Schiloweissagung* 1908, so auch Weiser, Bentzen und Pfeiffer. Jünger ist bestimmt keiner. Jedes Grundes entbehrt die verbreitete Meinung, der Josephspruch setze wegen des *nazir* die Zeit des geteilten Reiches voraus; denn dies Wort heißt nie der *Gekrönte*, sondern bezeichnet den Stamm als den zum ständigen Kampf mit Jahwe *geweihten*, wie Simson und Samuel (vgl. Schwally, *Der heilige Krieg* 1907). Die Verse spielen auf das Vorkämpfen Ephraims zur Zeit Josuas an. Der Danspruch, aus dem Smend (a. a. O. S. 12) herauslesen wollte, daß dieser Stamm bereits von den Aramäern unterworfen und nicht mehr einer der Stämme Israels sei, führt uns im Gegenteil in die Zeit nach Ri. 17 hinein, da der Stamm sich im Norden neu organisiert (vgl. 18, 1!). Der Rubenspruch spielt auf die Niedermetzelung der Ephraimiten durch Gilead an (*einen ins Wasser Flüchtenden willst du nicht am Leben lassen* vgl. Ri. 12, 1), der Simeon-Levispruch sogar auf einen vormosaischen Überfall auf Sichem (vgl. Gen. 34).

¶ e) Das *Schilfmeerlied* Ex. 15, 1—18 ist nach Sellin auf Grund von V. 1—3. 4—10 nicht allzu lange nach dem Ereignis, das es besingt, gedichtet worden. Bald nach der Landnahme sei es in der von E überlieferten kürzeren Form (V. 21) zu dem jetzigen Hymnus erweitert worden, der, wie auch Böhl annimmt, für das Thronbesteigungsfest Jahwes bestimmt war. Eine Bestätigung seines zeitlichen Ansatzes sieht Sellin in der Auffassung Jahwes als Kriegsmannes V. 3, als Königs V. 18 und in seinem Vergleich mit den andern Göttern V. 11. Aber richtiger ist es, das Lied in die späte Königszeit, etwa mit Galling (Komm. z. St.), in die Zeit Josias zu setzen, wozu die archaisierende Sprache, die Bezeichnung Kanaans als Philistäa, der Hinweis auf den Tempel in Jerusalem V. 17 stimmen.

Für späteren Ansatz treten auch Böhl, Eißfeldt und Pfeiffer ein, diese für die 2. Hälfte des 5. Jhdts., während Weiser die nachsalomonische oder nachdeuteronomische Zeit zur Wahl stellt. Galling hält das Schilfmeerlied für einen Passah-Hymnus.

¶ f) Eine ganze Reihe kürzerer dichterischer Worte aus der Zeit des Wüstenzuges, meistens vom Elohisten überliefert. Ein uralter Schwur bei der Lade oder auch bei dem mosaischen Bannerstabe Ex. 17, 16: *Hand auf Jahwes Stuhl* (bzw. *an den Stab Jahwes*): *Krieg hat Jahwe mit Amaleq von Geschlecht zu Geschlecht* (vgl. Greßmann a. a. O. S. 157f.); der beim Aufbruch und Haltmachen an die Lade gerichtete Spruch Nu. 10, 35f. (l. *Erhebe dich, Jahwe, daß sich deine Feinde zerstreuen und deine Hasser vor deinem Panim fliehen. Setz dich nieder, Jahwe, und segne die Tausendschaften Israels*); der sog. aaronitische

Segen Nu. 6, 24—27; das sog. *Brunnenlied* Nu. 21, 17f.; das dichterische Zitat über die *Lagerstationen* 21, 14f.; das *Spottlied* über die Niederwerfung des Amoriterkönigs Sichon 21, 27—29.

Sie alle erklären sich nur aus der Zeit des Vordringens Israels aus der Wüste nach Kanaan. In ihnen mit Meyer und Stade Anspielungen auf Ereignisse der Königszeit zu suchen, heißt nur, sich ganz unnötig in Widerspruch zu dem Königsbuche versetzen, und gerade die widerstreitenden Nachrichten über Sichon zeigen, daß diese Gestalt dem grauen Altertum angehört. (Vgl. ZEAT S. 8f., Greßmann, Mose S. 306ff., Böhl a. a. O. 59f., und Sellin, *Geschichte des isr.-jüd. Volkes* I 1924 S. 75, wo die Beziehung des Sichonliedes auf die Moabiterkriege Omris widerlegt ist.)

☞ g) Die *Bileamsprüche* Nu. 23, 7—10. 18—24; 24, 3—9. 15—19. Die beiden ersten sind von E, die beiden letzten von J überliefert, aber beide Quellen haben die Sprüche bereits vorgefunden vgl. 23, 5 und z. B. das *Jahwe* 23, 21. Daß dieselben nicht der Zeit des geteilten Reiches und vollends nicht der nachexilischen Ära entstammen können, wie jetzt vielfach angenommen, steht fest. Ganz Israel wird von einem Zepter regiert 23, 21; 24, 7. Man wird bei den vom Jahwisten cp. 24 aufgenommenen Sprüchen nur an die Zeit David-Salomos denken können, sowohl die Anspielung auf den noch in aller Erinnerung lebenden Agag V. 7 (vgl. 1. Sam. 15, 1ff.) wie die auf David selbst V. 17f. beweisen das (so auch Mowinckel u. a.). Dagegen scheinen die elohistischen Sprüche in cp. 23 etwas spätere Umdichtungen in theokratischem Geiste zu sein.

Schon hier haben wir wie bei den späteren Propheten im Anschluß an die Heilsweissagungen über Israel Unheilsprüche 24, 20ff. In nachdavidischer Zeit wären *Amaleq* wie *Qain* überhaupt gegenstandslos. Das hier erwähnte *Assur* ist nicht das Reich von Ninive, sondern das arabische Schur vgl. Hommel a. a. O. S. 240ff., auch Böhl a. a. O. S. 70. Die Sprüche von cp. 23 scheinen Gedichte zu sein, um bei den alljährlichen Thronbesteigungs- oder Zeltfesten Jahwes gesungen zu werden, vgl. Sellin, *Das Zelt Jahwes* ASt S. 191; Mowinckel, *Psalmenstudien* II 1922 S. 190.

☞ h) *Der Segen des Mose* Dt. 33. Er ist uns durch den Elohisten überliefert. Er ist eine Sammlung von Orakelsprüchen über die einzelnen Stämme wie Gen. 49, eingerahmt durch einen nachexilischen Psalm 32, 2—5. 26—29. Daß diese nicht von Mose stammt, ist besonders V. 7. 12. 22. 23 evident (vgl. schon V. 4). Ausnahmslos weisen uns hier die Sprüche mindestens in die Richterzeit, durchschnittlich aber in eine etwas spätere als die von Gen. 49. Simeon wird hier bereits mit Stillschweigen übergangen.

☞ Während Sellin annimmt, daß die Sammlung möglicherweise erst unter Jerobeam I. entstanden sei, aber es für unwahrscheinlich hält, daß sie der Richterzeit entstammt, ist es doch wohl richtiger, mit der Mehrheit der Forscher an die Zeit Jerobeams II. zu denken.

Doch sollen die Einwände Sellins gegen diesen Ansatz, der nach ihm auf einer Reihe von Fehlschlüssen beruht, aufgeführt werden.

Kontrovers sind besonders folgende Sprüche: *α*) Der Judaspruch V. 7. Die Deutung, der Wunsch Judas beziehe sich auf die Aufhebung der Reichsspaltung, ist eine bare Unmöglichkeit; denn auch ein nordisraelitischer Dichter konnte nach der Spaltung nie die Sache so darstellen, als ob Juda danach rufe, mit seinem Volke wieder geeinigt zu werden. Die Absprengung Judas vom übrigen Volke bei den Eroberungskämpfen (vgl. Gen. 38, 1; Ri. 1, 17; 5, wo Juda nicht erwähnt) scheint den geschichtlichen Hintergrund zu bilden (l. aber wohl mit Rothstein *und komme doch zu seinem Volke*). *β*) Der Levispruch V. 8—11. Schon allein die Betonung der Urim und Tummim führt eher in die spätere Richter- als in die mittlere Königszeit, doch das Ringen Levis um seine Existenz nicht minder (V. 8b ist vielleicht spätere Glosse). *γ*) Der Benjaminspruch V. 12. Die Deutung der Worte *Er wohnt zwischen seinen Schultern* auf den Jerusalemer Tempel ist unhaltbar (vgl. Böklen ThStKr 1894 S. 365f.). Daß Jerusalem seit David zu Juda gehöre, wußte man wohl auch im Nordreich, und dem dortigen Tempel hätte man hier eine solche Prärogative nicht zuerkannt. Es ist vielmehr entweder an Gibeon oder Bethel zu denken, so z. B. Knobel, Dalman in der Baudissin-Festschr. 1918 S. 111f., l. *elohim* f. *kol hajjom*?) oder der Vers bezieht sich darauf, daß Benjamin das transportable Zeltheiligtum besitzt (so Sellin a. a. O. S. 184ff.), oder endlich Benjamin ist Subjekt und die *Schultern* beziehen sich auf Jahwe (so Greßmann l. *zwischen seinen Flügeln* vgl. Ex. 19, 4). In allen Fällen liegt kein Grund vor, unter die Richterzeit hinunter zu gehen. *δ*) Der Josephspruch V. 13—17. Daß das *nazir* nicht zwingt, in die Zeit des gespaltenen Reiches hinunter zu gehen, ist bereits in d) richtig gestellt. Auch hier könnte die in den Tagen Josuas beginnende Offensive Ephraims der Ausgangspunkt des Dichters von V. 17 sein. Da nun die sämtlichen anderen Sprüche sich ebenfalls bestens aus der Richterzeit erklären, da V. 5 das Gottkönigtum der vorköniglichen Zeit und überhaupt, wie V. 10. 28. 29 ein einheitliches Israel voraussetzen, und da endlich die Stammesgliederung seit Salomo ihre Bedeutung verlor (1. Kön. 4ff.), hier aber, wie besonders das Übergehen des einen aufgeriebenen Stammes Simeon zeigt, kein künstliches, dichterisches Schema ist, sondern in voller Kraft zu Recht besteht, so haben wir wahrscheinlich in dem Mosesegen ein Produkt der späteren Richterzeit zu sehen. Auch er ist vielleicht für das Zeltfest bestimmt. (Vgl. Sellin, ASt S. 191 und zu dem ganzen Problem ZEAT S. 36ff. und Greßmann, SchAT S. 176ff., der mit Recht Gen. 49 wie Deut. 33 mit Ri. 5 zusammenstellt.)

¶ i) *Das Lied des Mose* Dt. 32. Nach V. 7. 10. 13—17 hat das Volk schon eine lange Geschichte in Kanaan durchlebt. Damit ist, ganz abgesehen von der Sprache und den Ideen, eine Herleitung von Mose ausgeschlossen. Das Lied gehört aber nicht, wie Sellin früher annahm, der Zeit der aramäischen Invasion, noch weniger freilich, wie Budde u. a. behaupteten, der babylonischen Ära an. Vielmehr ist das *Nichtvolk* von V. 21 sicher die nachexilische Mischbevölkerung des Landes vgl. Sir. 50, 25f., und auf diese allein passen auch V. 5 *seine Nichtsöhne*

und V. 31—33. Vom Exil ist in dem ganzen Liede nicht die Rede, wir verdanken es einem Schüler Tritojesajas um 500. (Vgl. Sellin ZAW 43 [1925] S. 161—173, ähnlich auch Eißfeldt, Weiser, Pfeiffer, während es nach Bentzen bereits D vorlag.)

2. Legislative Bestandteile

Nowack, *Der erste Dekalog* (BZAW 33 [1918] S. 381ff.); H. Schmidt, *Mose und der Dekalog* (FRLANT 36 [1923] I S. 78ff.); Meinhold, *Der Dekalog* 1927; Mowinckel, *Le Décalogue*, Paris 1927; derselbe, *Zur Geschichte der Dekaloge* ZAW 55 (1937) S. 218ff.; L. Köhler, *Der Dekalog* (ThR NF 1 [1929] S. 169 ff.); Eberharter, *Der Dekalog* 1929; Volz, *Mose*² 1932, S. 58ff.; Baentsch, *Das Bundesbuch* 1892; Nowack, *Das Bundesbuch* BZAW 34 (1920) S. 132—135; Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch* 1927; Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels* 1928; Pfeiffer, *The Transmission of the Book of the Covenant* HThR 1931 S. 99ff.; Morgenstern, *The Book of the Covenant*, Hebr. Union College Annual 1928 S. 1ff.; 1930 S. 19ff.; 1932 S. 1ff.; Jirku, *Das weltliche Recht Israels* 1927; Baentsch, *Das Heiligkeitsgesetz* 1893; Küchler, *Das Heiligkeitsgesetz* 1929; Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* 1934; Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* 1940; v. Rad, *Deuteronomiumstudien* 1947.

¶ a) Der *Dekalog*, das Zehngebot vom Sinai, wird uns Ex. 20, 1—17 und Dt. 5, 6—18, dem Kerne nach übereinstimmend, in Einzelheiten der Formulierung oft auseinandergehend, das erstemal vom Elohisten das zweitemal vom Deuteronomisten durch doppeltes Zeugnis überliefert. Es stand bei jenem ursprünglich hinter Ex. 19, 16. Daß auch der Jahwist es gekannt hat, werden wir unter c) sehen. Hosea nimmt mehrfach darauf Bezug vgl. 4, 2. 6; 8, 12; Vielleicht auch im Kult (so Mowinckel), sicher aber in der levitischen Unterweisung (Dt. 33, 10) hat es seit alters eine Rolle gespielt. Alt denkt an einen Vortrag dieser den apodiktischen Gesetzessprüchen zuzuweisenden Reihe am Laubhüttenfest des je 7. Jahres in Sichem. Daß der Dekalog sich durch die lapidare und klare Form und mit seinen denkbar einfachsten kultischen (1—4) und sittlichen (5—10) Vorschriften vorzüglich zu einem Grundgesetze der Jahwegemeinde eignet, kann niemand leugnen. Freilich hat seine Formulierung, wie die Bezugnahme auf den Schöpfungsbericht des P (Gen. 2, 1ff.) bei der Begründung des Sabbathgebotes zeigt, bis in nachexilische Zeit Eingriffe erlitten, so daß die Frage nach dem Alter des Dekalogs nicht auf den gegenwärtigen Wortlaut ausgedehnt werden kann. Auch die stilistische Form mit ihrer Mischung von Geboten und Verboten spricht, wie Alt gezeigt hat, gegen zu frühen Ansatz, da Reihen apodiktischer Vorschriften ursprünglich wohl einheitlich formuliert waren. H. Schmidt versucht zwar diese Einheitlichkeit herzustellen, aber ohne überzeugen zu können. Sind somit die beiden vorliegenden Formulierungen des Dekalogs erst in der späten Königszeit und zum Teil noch später anzusetzen, so ist es doch durchaus möglich, daß die Zehnzahl der Forderungen ebenso wie ihre inhaltliche Zusammenordnung in die mosaische Zeit zurückreicht.

Sieht man von den sprachlichen Einwänden ab, die gegen eine Zurückführung der vorliegenden Gestaltungen auf Mose sprechen und aus denen man nicht durch Ausscheidung der Begründungen und Erweiterungen und sonstiger Eingriffe eine hypothetische ursprüngliche Fassung zurückgewinnen kann, so sind es vor allem drei Gründe, die gegen die Herleitung aus der Zeit des Mose angeführt werden können: *α*) Es wird gesagt, der Dekalog, besonders das 4. (Sabbat) und das 10. Gebot setzen die Ansässigkeit in Palästina voraus. Der Grund ist haltlos; denn Mose wollte sein Volk der Ansässigkeit zuführen, und seine Zeitgenossen waren keine Beduinen, sondern hatten in Ägypten auch Ackerbau getrieben. Der Sabbat als ursprünglicher Mondtag vgl. Am. 8, 5; Jes. 1, 13 weist aber gerade auf die Wüste als seine Heimat. Haus im 10. Gebot endlich ist einfach Besitz. *β*) Das Bilderverbot könnte nicht von Mose stammen, weil in der Richter- und ältesten Königszeit Jahwe anstandslos im Bilde, besonders dem des Stieres, verehrt sei. Aber wenn auch in Kanaan ein Gideon Ri. 8, 27, Saul 1. Sam. 14, 3. 18. 36 und David 1. Sam. 23, 6 usw. mittels des Ephod vor dem Elohim Orakel eingeholt haben, so ist damit nicht bewiesen, daß Mose von seiner Gemeinde nicht Bildlosigkeit des Kultes verlangt hat. Die Aufstellung der Tierbilder in Dan und Bethel 1. Kön. 12 verrät sich offenkundig als eine Neuerung aus politischen Motiven im Gegensatz zu Jerusalem. Sicher verbürgt ist dagegen die Bildlosigkeit in den Hauptheiligtümern von Silo und Jerusalem. Aber schon die alte Sage läßt die Patriarchen nie ein Gottesbild aufrichten, wohl aber anstandslos die später verpönten Mazzeben und heiligen Bäume. So gewiß also Bilderverehrung auch im alten Israel vorgekommen ist vgl. Ri. 17; 18, so fehlt doch jeder Beweis dafür, daß sie das Legitime oder Normale gewesen sei, läuft doch auch jener Bericht letztlich auf eine Verspottung des Heiligtums Michas und Dans hinaus. Mag die Priesterschaft sich dort auch auf Mose zurückgeführt haben 18, 30, so haben wir doch zweifellos die authentische mosaische Tradition in dem bildlosen Silo zu suchen 1. Sam. 2, 27 f. *γ*) Man sagt, Ex. 34 werde uns ein älterer Dekalog durch den Jahwisten überliefert. Aber diese Auffassung des Kapitels ist unrichtig, vgl. c).

☞ b) *Das Bundesbuch* Ex. 20, 23—23, 19. Dasselbe ist aus kasuistischen *Satzungen*, die mit *wenn* eingeleitet werden 21, 1—22, 16; 22, 24 f.; 23, 4 f., und *Worten*, kategorischen Befehlen, zusammengesetzt 20, 23—26; 22, 17—20. 27—30; 23, 1—3. 6—13. Beide haben letztlich wohl verschiedenen Ursprung (vgl. Jirku und besonders Alt). Auch dies Buch ist uns vom Elohisten überliefert. Aber schon lange hat man erkannt, daß es nicht mehr an ursprünglicher Stelle steht, sondern erst später und lose durch 20, 22; 24, 3—8 mit der Sinaiperikope verbunden ist. Die ursprüngliche Stelle ist umstritten, man hat sie in Jos. 24 (als das von Josua in Sichem verlesene Gesetz) oder an der Stelle des jetzigen Deuteronomiums (als moabitisches Gesetz) vermutet. Mit höchster Wahrscheinlichkeit wird man aus dem sicher dem Elohisten gehörigen Abschnitte Dt. 27, 2a. b*α*. 8. 5—7a (vgl. mit 11, 29 f., die älteste Version berichtet von dem Steinheiligtum Gilgal bei Sichem,

die jüngere von dem Altar auf dem Garizim) schließen können, daß einst das Bundesbuch unmittelbar vor diesem stand und durch Dt. 12—26 von seiner ursprünglichen Stelle verdrängt ist. Denn es ist absolut ausgeschlossen, daß sich 27, 3. 8 von Hause aus auf das Deuteronomium beziehen, und ein späterer würde erst recht nicht die Bestimmung, das Deut. bei Sichem zu verewigen, dem Mose in den Mund gelegt haben. Mithin war nach dem Elohisten das Bundesbuch ein Gesetz, das von Mose kurz vor dem Jordanübergange (vermutlich bei der Installation Josuas 31, 14ff.) gegeben und bei Sichem auf einen Stein gemeißelt worden war V. 8 (nach späterer Tradition auf überkalkten Steinen geschrieben V. 2b—5). Dazu stimmt überraschend, daß in der Richterzeit gerade in Sichem nach Ri. 9, 46 ein *Bundesgott* verehrt wurde, daß Josua nach Jos. 24, 25f. gerade dort auf Grund eines Gesetzes die Bundeszeremonie vornahm und gerade dort ein dem Bb. entsprechender Altar errichtet war (vgl. 8, 30ff.).

☞ Somit deutet alles darauf hin, daß dieses Gesetz mit Sichem in Verbindung zu bringen ist. Aber da es inhaltlich bis auf das apodiktisch formulierte Blutrecht kasuistisch abgefaßte Rechtssätze enthält, die dem gemeinorientalischen Recht, wie es z. B. im Codex Hammurapi überliefert ist, nach Form und Inhalt gleichen, so ist es wahrscheinlicher von den Kanaanäern nach der Landnahme übernommen und vor allem durch Ersatz des Blutrechts durch eine apodiktische Formulierung den israelitischen Bedürfnissen angepaßt worden.

Sellin versucht, Mose als Urheber des Bundesbuches zu erweisen. Es wäre denkbar, daß Mose vor dem Betreten des Kulturlandes sich mit der dort geltenden Gesetzgebung vertraut gemacht und gewisse Richtlinien ausgearbeitet hätte. Aber dabei hat gewiß nicht der Beamtenstaat Ägypten oder das halbnomadische Midian oder das kurz vorher zur Seßhaftigkeit gelangte Moab als Vorbild gedient, sondern Kanaan selbst. Die starke Bindung an Sichem aber weist darauf hin, daß erst nach der Landnahme die Frage eines Bundesrechts akut wurde, das den Bedürfnissen des Kulturlandes angepaßt war. Was Sellin sonst an Gründen anführt, soziale Verhältnisse 22, 20—26, Heiligtum in 23, 19, führt in die Zeit nach dem Seßhaftwerden in Kanaan, wo Heiligtümer an jeder Stätte einer Theophanie gegründet wurden, Gen. 28, 17; Ex. 20, 24; 21, 13; 22, 8ff.; 23, 17 usw. und schon für die Richterzeit Sichem und später Silo als Heiligtum eine überragende Rolle erlangten, Jos. 4, 1ff.; Dt. 27, 11ff.; 1. Sam. 1—4. Auch aus 20, 24f. und 21, 13 kann nicht geschlossen werden, daß die Landnahme noch bevorsteht; denn das Altargesetz gilt auch für noch bestehende Heiligtümer und 21, 13 ist eine spätere Abschwächung des apodiktischen Blutrechts, um es mit dem Asylrecht Nu. 35, 6ff.; Dt. 4, 41ff.; 19, 1ff. in Einklang zu bringen. Daß das Bundesbuch in die vorkönigliche Zeit zurückgeht, zeigt 22, 27, wo Stammesfürsten, nicht der König genannt sind. Während somit für die kasuistisch formulierten Rechtssätze eine Entstehung nach der Landnahme das Wahrscheinlichste ist, hat sich in den größtenteils kultischen Bestimmungen 20, 22—26; 22, 17—30 vielleicht Älteres erhalten. Doch zeigt das kana-

anäische Heiligtum in Besan einen Erdaltar. Mit Recht sieht daher Weiser im Bundesbuch einen Beleg für die Auseinandersetzung Israels mit der kanaanäischen Kultur, wobei Israel eigene religiös-ethische Kräfte einzusetzen hatte, während Pfeiffer von übernommenem altkanaanäischem Recht spricht. Abzulehnen ist Menes, der das Gesetz als Niederschlag der Revolution des Jehu deuten will. Wenn Eißfeldt zwischen ältesten Bestandteilen, vor allem in den *mischpatim*, und der Abfassung des Bundesbuches selbst scheidet, das er als Protest gegen Bestrebungen auffaßt, die schließlich zur Anordnung der Kultuszentralisation in Dt. 12 geführt haben, so ist zuzugeben, daß die letzte Bearbeitung des Stoffes mit der Einstellung in E zusammenhängen wird. Aber Bentzen und Weiser werden recht haben, wenn sie die weitergehenden Hypothesen Eißfeldts für zu unsicher halten. Ebensowenig dürfte es wahrscheinlich sein, daß hinter dem Altargebot die Reaktion der Rekabiter oder der Kreise um Elisa erkennbar wäre.

❡ c) Der sog. *jahwistische Dekalog* Ex. 34, 10—27. Auch der Jahwist überliefert eine Reihe von Vorschriften, auf Grund derer Gott am Sinai einen Bund mit dem Volke geschlossen habe. Seitdem Goethe *Was stund auf den Tafeln des Bundes?* zum erstenmal den Gedanken ausgesprochen, daß uns hier die ursprüngliche Überlieferung über den Inhalt des Zehngebots erhalten sei, hat diese Anschauung bis auf unsere Tage (vgl. Wellhausen u. v. a.) Anhänger gefunden. Aber sie läßt sich nicht halten.

Erstens läßt sich ohne Gewaltsamkeit kein Zehngebot herausbringen (vgl. den Versuch von Cornill i. d. Wellhausenfestschrift 1914, S. 109—113), wie denn 34, 28 auch gar nicht mehr dem Jahwisten, sondern dem Elohisten gehört und unmittelbar an V. 1—5 anschließt. Zweitens ist hier so Verschiedenartiges zusammengearbeitet, daß man überhaupt nicht an eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit denken kann (V. 18 Mazzotfest, 19. 20 Erstgeburtsgebot, 21 Sabbatgebot, 22 Wochen- und Lesefest!). Vollends naiv ist die Behauptung, Ex. 20 müsse jünger als 34 sein, weil hier nur die gegossenen Bilder, dort aber Gottesbilder überhaupt verboten würden; denn hielt man die gegossenen Bilder für ein Vergehen gegen die Gottheit, so gewiß die geschnitzten und gekneteten erst recht.

❡ Es ist vielmehr einfach zu konstatieren, daß wir hier Trümmer des bei E geordnet erhaltenen Dekalogs und der kultischen Bestimmungen des Bb. vor uns haben: V. 14 = 1. Gebot; 17 = 2. Gebot; 18 = Bb 23, 15; 19f. = 22, 28b. 29; 21 = 4. Gebot; 22f. = 23, 16f.; 25f. = 23, 18f. Ob sich die jahwistische Tradition von vornherein auf diese Trümmer der mosaischen Gebote beschränkte, oder ob die Reduzierung erst ein Werk eines späteren Redaktors ist, der einiges formell Abweichende aus J nachtrug, wird kaum je entschieden werden. Vgl. ZEAT S. 23—26 und Greßmann, *Mose* S. 473f. Jedenfalls scheint der Jahwist nur eine (aus Qadesch stammende?) Gebotesammlung als Grundlage des Bundes zwischen Gott und Volk gekannt zu haben, während der Elohist zwei, eine von Sichem und eine vom Horeb kennt.

Aber auch trotz des desolaten Zustandes der Überlieferung in diesem Punkte können wir drei wichtige Schlüsse aus ihr ziehen: α) Die Tradition von Gesetzen ist bei dem (jüngeren) Elohisten eine exaktere als bei dem (älteren) Jahwisten. Kein Wunder; denn jener enthält priesterliche Überlieferung, dieser weit stärker Volkstradition, vgl. § 6 und 7. Von den Priestern aber, die Beziehungen zur Gerichtsbarkeit hatten, heißt es schon in der Richterzeit, daß sie die Aufgabe haben, Gottes Wort zu hüten und seinen Bund zu bewahren, Dt. 33, 9, vgl. Hos. 8, 1. β) Auch J hat nicht nur den Dekalog, sondern auch dem Bb. ähnliche Gebote auf Mose zurückgeführt. γ) Andererseits sehen wir auch, wie frei das Volk in der ersten Periode der Geschichte dem Buchstaben des göttlichen Gesetzes gegenüberstand; sogar der Dekalog wurde im Hinblick auf die konkreten Verhältnisse in Kanaan von ihm formell umgestaltet, im 1. G. *nicht einen andern Gott* statt *andere Götter*, im 2. *Gußbild* statt *Schnitzbild* oder *Abbild*, im 4. Forderung der Ruhe *auch in der Zeit des Pflügens und der Ernte.*

☛ d) *Das Zwölfgebot von Sichem* Dt. 27, 15—26.

☛ Ein noch selbständigerer Nebentrieb des Dekalogs, dessen Formulierung der Richterzeit entstammen dürfte, hat in der Hauptsache fast intakt im jetzigen Deuteronomium Aufnahme gefunden, er entstammt aber, wie der Grundstock dieses ganzen Kapitels, dem Elohisten. Die Verse enthalten ein Stück der bei der Feier der Bundschließung in Sichem (nach der Verlesung des Bb.) üblichen Liturgie. Dadurch, daß jetzt Dt. 12—26 zwischen 11, 29f. und cp. 27 eingeschoben und 27 deuteronomisch überarbeitet ist, ist allerdings manches im Zusammenhang unklar geworden; in V. 14 ist das *die Leviten* Einschub, der nicht zu V. 11—13 stimmt. Aber schon der Umstand, daß in diesem Levi als ein Stamm wie die anderen erscheint, beweist ihr Alter. In den Flüchen tritt uns die ganze religiöse, familiäre und staatliche Unsicherheit der Richterzeit entgegen, das 2., 5., 7., 8., 6. Gebot des Dekalogs sind wieder im Hinblick auf konkrete Zeitverhältnisse in Kanaan umgestaltet. (Vgl. Greßmann SchAT II S. 235ff., etwas anders vor ihm Erbt *Hebräer* S. 33ff.: neuerdings Mowinckel, *Psalmenstudien* V S. 97ff.).

Daß V. 15—26 nicht deuteronomistisch sind, wird allgemein zugegeben; es finden sich in ihnen Wendungen, die in keinem andern Gesetz wiederkehren, andererseits auch solche, die wir in P wiederfinden; aber dieser hat viel altes Material verarbeitet; daher ist mit Eißfeldt an nachdeuteronomische Abfassung zu denken.

☛ e) *Das Heiligkeitsgesetz* Lev. 17—26.

☛ In die Priesterschrift (vgl. § 9) ist ein großes Gesetzescorpus aufgenommen, das zwar von dem Verfasser jener ebenfalls überarbeitet ist, dessen Eigenart und Geschlossenheit aber doch dadurch nicht so alteriert ist, daß es sich nicht auch jetzt noch als ein vordem selbständiges, weit älteres Corpus von der übrigen Schrift abhebt. Klostermann hat mit Recht für dasselbe den Titel *Heiligkeitsgesetz* eingeführt, weil die Grundforderung die ist, heilig zu sein, wie Gott heilig ist 19, 2; 20, 7 usw.

Die langen Verhandlungen, ob dieses Gesetz dem Ezechiel, mit dem es sich besonders nahe berührt, voraufgehe oder nachfolge, neigen sich je länger je mehr zugunsten der ersten Annahme. Es muß nur daneben festgehalten werden, daß später auch das Heiligkeitsgesetz wieder auf Grund des Ezechiel wie vom Verfasser von P, von dem z. B. 27 stammt, bearbeitet sein kann.

Damit ist aber das Problem erst in seinen ersten Stadien gelöst. Die zweite Frage ist die, ob der Verf. von H vor oder nach D geschrieben. Jenes ist das Wahrscheinlichere, weil er in 17 noch nicht wie D einen Unterschied zwischen kultischer und profaner Schlachtung macht. Doch sei dem, wie ihm sei, auf jeden Fall hat der Verf. von H auch seinerseits wieder älteres Material verarbeitet. Besonders Merx hat bewiesen, wie unter leichter Hülle überall noch das Ritual der einst vielen Höhen hindurchleuchtet. Wird dieses Ritual schon an sich durch die Jahrhunderte in der Hauptsache immer gleich geblieben sein, so zeigen speziell die Gesetze über den Ausschluß ägyptisch-kanaanäischer ethischer und kultischer Unsitten 18, 1ff.; 20, 2ff. (letzteres eine Variation des ersteren mit Angabe der Strafen), daß die letzten Wurzeln dieses Gesetzes in der vorköniglichen Zeit, zum Teil noch darüber hinaus in der Wüstenwanderung liegen, vgl. 17, 7. Das 19. Kapitel ist einfach ein Doppelgänger zu Dekalog und Bundesbuch wie Ex. 34 und zeigt uns, wie diese einmal in Gibeon oder sonstwo gestaltet waren. Auch bei den die Priester und Opfer betreffenden Gesetzen 21; 22 wie bei der Festgesetzgebung 23 läßt sich unschwer das alte Material herauslösen (vgl. Die *Priester* ohne den Zusatz *Söhne Aarons* usw.). Sogar die Bestimmungen betreffs des Oberpriesters 21, 10—15 können sehr alt sein, denn jedes alte Heiligtum hatte einen solchen, vgl. Silo, Bethel, Jerusalem. Die Homilie 26 stammt natürlich erst aus prophetischer Zeit, vgl. Dt. 32, aber daß sie exilisch sein müsse, ist eine sehr unsichere Behauptung; hätte man sich damals nicht den Segen V. 3—13 gespart? Ob Ez. 34, 25ff. von Lev. 26, 3—13 abhängig ist oder umgekehrt, läßt sich nicht sicher entscheiden. Vgl. ZEAT S. 26—29. Einen neuen energischen Versuch, das alte Material in Lev. 17—26, die er allerdings für kein geschlossenes Gesetzcorpus hält, herauszuschälen, hat Eerdmans (a. a. O. IV S. 83—135) unternommen.

3. Erzählende Stücke des Pentateuchs

Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des AT* 1869 S. 156—172; Sellin, *Melchisedek*, NKZ 1905 S. 929ff.; Wilke, *War Abraham e. geschichtl. Person?* 1907; Meinhold, *1. Mose 14* 1911; König, NKZ 1912 S. 425ff.; Böhl, *Die Könige v. Gen. 14.* ZAW 36 (1916) S. 65ff.; derselbe, *Tud'alia I, Zeitgenosse Abrahams, um 1650 v. Chr.* ZAW 42 (1924) S. 148—153; derselbe, *Das Zeitalter Abrahams* 1930; Jirku, *Altorient. Kommentar z. AT* 1923 S. 56—61; Albright, *Archaeology and the Bible* 1933; Vaccari, *Melchisedec, rex Salem, proferens panem et vinum (Gen. 14, 18)* Verbum Domini 1938 S. 208ff., 235ff.; Kroeze, *Genesis veertien* 1937.

☞ Gen. 14 erzählt von Abrahams siegreichem Beutezug gegen ein

Heer der Könige des Ostens und seiner Begegnung mit Melchisedeq, König von Salem. Der Bericht sticht nach Form und Inhalt vollständig ab von allem, was uns sonst in Gen. berichtet ist, kann deswegen auch in keiner der späteren Quellen sicher untergebracht werden.

Am meisten berührt sich der Bericht mit E, vgl. Gen. 21, 22ff.; Jos. 10, 1ff.; 24, 2, aber etliches hat er auch mit P gemein. So bleibt seine Einreihung umstritten; während neuerdings Pfeiffer dafür eintritt, daß der Bericht bereits seiner ältesten Quelle S, der Vorstufe von J zugehört, halten Procksch und Bentzen in Übereinstimmung mit anderen Forschern das Kapitel für einen jungen Midrasch, der nach Bentzen jünger als P ist.

Dagegen weist Sellin, der am meisten auf Einzelheiten eingeht, darauf hin, daß zum mindesten alte geschichtliche Erinnerungen in der Erzählung enthalten waren, die durch neu gefundene Urkunden aus dem alten vorderen Orient zum Teil überraschend bestätigt worden seien. Die *Chori*, die früher als Nomen appellativum gefaßt wurden, sind durch Inschriften als Volk *(Charu, Churriter)* erwiesen, so daß durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß einmal auch die anderen Volksnamen noch belegt werden können. Zwei der Namen der Könige sind in der Keilschriftliteratur nachgewiesen *(Arjok = Eri-Aku, Amraphel = Amurru apil? Hammurapi?)*, der dritte, *Kedor Laomer*, ist in seinen Bestandteilen *Kudur* und *Lagamar* als elamitisch belegt, die der kanaanäischen Könige haben zum Teil ihre Analogie in den Tell el-Amarna-Tafeln. Diese bezeugen auch ähnliche Klientelverhältnisse, wie hier zwischen Abram und den Kanaanäerfürsten. Daß aus Mesopotamien einzelne Beutezüge schon um 2000 v. Chr. nach dem Westen unternommen worden sind, ist ebenso bezeugt wie *Uru-salim* als kanaanäischer Name Jerusalems. Auch die religionsgeschichtlichen Verhältnisse sind durchaus möglich. Aber daneben stehen Züge, die auf eine längere Überlieferung im Volksmund hindeuten, so die mythische Zahl 318 (V. 14), die wahrscheinlich aus dem Zahlenwert des Namens Eliezer errechnet ist, sich aber in der altorientalischen Literatur des 15. Jhdts. v. Chr. findet (1 Prinzessin + 317 Mädchen, die Auserlesensten der Abgeschlossenen, s. Erman, *Ägypten* S. 114).

Sellin hält den Bericht für die Übersetzung einer kanaanäischen Denkschrift, die seit etwa 1500 im Archiv zu Jerusalem deponiert gewesen und von David nach der Eroberung dieser Stadt aufgefunden worden sei. Er begründet seine Meinung folgendermaßen:

Für die nichtisraelitische Herkunft spricht a) das *Abram der Hebräer* V. 13, b) die vielen beigefügten Erklärungen von alten Namen, c) sprachliche Eigentümlichkeiten (besonders in V. 14 *chanikim!*, 15. 17b, und der Stil in V. 1. 2. 9). Schaltet man die erklärenden Glossen und besonders auch V. 17a. 20—24, die Erzählung von der Begegnung mit dem nach V. 10 bereits toten König von Sodom aus, in der eine spätere israelitische Wucherung zu sehen ist, durch die Abrams Unterordnung unter Melchisedeq etwas paralysiert werden sollte, so können wir aus V. 1—16. 17b. 18. 19, noch den alten kanaanitischen Bericht rekonstruieren, der uns in Abram einen nach Jerusalem steuernden

tapferen Chabirifürsten kennen lehrt und ein unbezweifelbares Dokument für die Geschichtlichkeit desselben ist. Die israelitische Tradition konservierte diesen Bericht, weil er die Heiligkeit Jerusalems schon in alter Zeit legitimierte, vgl. Gen. 28, 22.

Während Rowley (Bertholet-Festschrift 1950) eine Entstehung zur Zeit Davids erwägt, betonen andere Forscher, wie Kittel a. a. O. I, S. 448ff., Lehmann-Haupt, *Israel* S. 9, den sagenhaften Einschlag des Kapitels noch etwas stärker als Sellin oder reduzieren den historischen Kern desselben auf manche Einzelheiten (wie z. B. Gunkel, *Genesis*[4] S. 279 ff. auf die Königsnamen, den geschichtlichen Rahmen und die Melchisedeqgestalt); aber die Annahme, daß ein solcher überhaupt vorhanden sei, ist gegenüber einstiger Hyperkritik in Zunahme begriffen. Die chronologische Schwierigkeit, die sich infolge dieses Berichtes bei einer Gleichzeitigkeit Abrahams mit Hammurapi (um 1700) ergibt, sucht Böhl dadurch zu heben, daß er die Namen der Könige des Ostens zum Teil mit solchen identifiziert, die uns als Hettiter- bzw. Mitannifürsten in den Tafeln von Boghazköi begegnen (bes. *Tid'al = Tudchalia II*, *Amraphel = Amurru apil*). Dann hätte sich der Vorgang um 1500 abgespielt, eine tatsächlich sehr erwägenswerte Hypothese. Aber es bleibt die Tatsache bestehen, daß weder J noch E diesen Bericht überliefert haben, daß somit frühestens P ihn aufgenommen hat. Damit aber fragt es sich, wie weit die von Sellin für nichtisraelitische Herkunft angeführten Belege nicht Zeichen archaisierenden Verfahrens sind. So ist trotz allem wahrscheinlich, daß hier ein junger Midrasch vorliegt. Freilich ist der Stoff auch in Einzelheiten wesentlich älter als die heutige Form, und diese war so fest geprägt, daß P oder vielleicht auch erst der letzte Redaktor des Pentateuchs den Bericht aufnahmen, ohne ihn völlig einzuschmelzen.

☛ Nur an diesem einen handgreiflichen Beispiel wollen wir klarmachen, daß auch bereits in feste literarische Formen gegossene Erzählungen von den späteren Quellen aufgenommen worden sind. Die Kategorie ist damit aber nicht erschöpft.

Zunächst ist es ganz selbstverständlich, daß in vielen Listen, die jene darbieten, altes Material vorliegt, mag dasselbe auch vielfach bald schematisiert, bald in einen unzutreffenden Zusammenhang eingefügt worden sein. Über die Zeiten, in denen man annahm, jene seien nichts weiter als Spielereien einiger nachexilischer Priester, sind wir hinaus. Die überlieferten Namen sind weithin als wirklich alte, durch sabäische und babylonische Funde ausgewiesen, und die Listen von Ta'annek und die Liste von Tell ed-Duwer haben eine Probe geliefert für den Reichtum an Namenlisten, den die palästinischen Archive in sich bargen. Zu nennen sind in erster Linie die Liste edomitischer Könige bis auf David Gen. 36, 31—39, die wohl von J überliefert ist, daneben die von P dargebotene Liste der Stammesscheche in der mosaischen Zeit Nu. 1, 4ff.; 7, 10ff.; 13, 4ff., deren mit Amm, Zur, Schaddai und El zusammengesetzte Namen unleugbar der ersten Periode israelitischer Geschichte entsprechen (vgl. Hommel a. a. O. S. 298—302) sowie die Liste der Geschlechter 26, 5—51 (vgl. Noth, *Das System der*

12 Stämme Israels 1930) und die der Lagerstätten Nu. 33, die zwar überarbeitet, aber kaum frei erfunden ist; auch E hat eine solche gehabt, die jetzt nach Dt. 10, 6f. versprengt, ursprünglich Nu. 21, 11—15 stand. Vgl. ZEAT S. 51ff.

Sonach wird es immer eine Aufgabe bleiben, die Frage nach dem Alter und der Geschichte des Stoffes von der Frage nach der letzten Gestaltung in einer der überlieferten Quellen zu trennen. Für die Listen ist dieses stoffgeschichtliche Problem vor allem durch die Arbeiten von Alt, Elliger und Noth entscheidend gefördert worden, für die Erzählungen wäre etwa auf Begrichs Analyse der *Paradieserzählung* ZAW 50 (1932) S. 93—116 und auf Noths *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* 1948 zu verweisen.

§ 6. Die sogenannte jahwistische Quelle

Budde, *Die biblische Urgeschichte* 1883; Luther, *Die Persönlichkeit des Jahwisten* in E. Meyer, *Die Israeliten* 1906 S. 105—173; Sachsse, *Die Bedeutung des Namens Israel* 1910; Procksch, *Genesis*[2] S. 15ff.; Kittel a. a. O. I[4] S. 299ff.; Eichrodt, *Die Quellen der Genesis* 1916 S. 110—140.

☛ Man nennt eine Quelle des Pentateuch die jahwistische, weil eins ihrer Merkmale, an dem ihre Existenz erkannt worden ist, das ist, daß sie im Unterschiede von den anderen auch schon vor Mose fast stets den Gottesnamen Jahwe gebraucht. Sie hat darüber hinaus eine ganz charakteristische Sprache und Erzählungsweise, an der die ihr zugehörenden Abschnitte leicht erkennbar sind.

Einige ihrer Merkmale sind folgende. Sie nennt den Gesetzgebungsberg *Sinai* (nicht *Horeb*), den 3. Erzvater *Israel* statt *Jaqob* von Gen. 32, 29 bzw. 35, 21 an, die Bewohner Palästinas *Kanaaniter*. Sie sagt אֲדָמָה (Erdboden), יָלַד (erzeugen), אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ (Mann und Weib), אָלָה (Eid), בֹּאֲכָה (bis), יְדוֹת (Teile), יָדַע (geschlechtlichen Umgang pflegen), שָׂפָה (Sprache), שִׁפְחָה (Magd), hat Vorliebe für מָצָא חֵן (Gnade finden), הַפַּעַם (diesmal), טֶרֶם (bevor) קָרָא בְּשֵׁם (den Namen anrufen). Als charakteristisches Merkmal ihrer Erzählungsweise fällt besonders das Frische, Anschauliche, bisweilen auch Derbe der Darstellung auf, das Naive, Naturwüchsige, Reflexionslose in der Schilderung alles dessen, was mit Gott und Mensch zusammenhängt: Erscheinen Gottes in einfacher Menschengestalt, Anthropomorphismen, von jeher Opfer, Unterscheidung von Rein und Unrein und Orakel. Wenn auch infolge von Zusammenflechtung und Redaktionsarbeit hie und da eine Eigentümlichkeit verwischt und bei manchen Versen eine Entwirrung unmöglich ist, so kann doch auch der Laie bald die ihr zugehörigen Abschnitte unschwer von denen anderer Quellen unterscheiden.

☛ Ohne uns in eine haarspaltende Analyse einzulassen, führen wir die Abschnitte des Pentateuchs auf, die in fast vollständiger Übereinstimmung J zugeschrieben werden († bedeutet gemischt mit einer anderen Quelle): Gen. 2, 4b—4, 26; 5, 29; 6, 1—8; 7 u. 8† mit P; 9, 18—27;

10, 8–19. 25–30; 11, 1–9. 28–30; 12; 13; 15† mit E; 16, 1–14; 18, 1–19. 28. 30–38; 21, 1b. 2a. 6b. 7. 22–23† mit E; 22, 1–14† mit E. 15–18. 20–24; 24† mit E; 25† mit P; 26; 27† mit E; 28, 13–16; 29, 2–14. 31–35; 30, 9–16. 24–43; 31, 46–50; 32–34† mit E; 37† mit E; 38; 39; 40–42† mit E; 43; 44; 45 u. 46† mit E; 47† mit P; 48† mit E; 49, 1–27; 50, 1–11. Ex. 1, 8–12; 2, 11–23; 3–5† mit E; 7–10† mit E u. P; 11, 4–8; 12, 21–27; 13, 3–16; 14† mit E u. P; 15, 22–25a. 27; 16, 25–30; 19, 20–25; 24, 9–11; 32, 9–14; 33, 12–34, 28. Nu. 10, 29–32; 11† mit E; 13; 14 u. 16† mit E u. P; 20–22† mit E u. P; 24; 25, 1–5† mit E; 32† mit E u. P. Dt. 34 einige Verse.

☛ Der Jahwist hat danach mit der Schöpfung des Menschen im Garten Eden begonnen, die Entstehung und das Wachsen der Sünde und die immer von neuem über sie ergehenden göttlichen Gerichte geschildert, durch die aber zugleich immer wieder Menschen ausgesondert werden, welche Gegenstand erneuter und erhöhter göttlicher Gnade sein sollen. Die Auswählung erreicht ihren Höhepunkt in Abraham, ihm wird der Besitz Kanaans verheißen; er wird zum Mittelpunkt einer neuen Völkergeschichte gemacht und seine Familiengeschichte wird erzählt, bis die Familie nach Ägypten kommt, wo sie ein Volk wird. Es folgt die wunderbare Rettung dieses Volkes aus Ägypten durch Mose (Aaron ist nicht vorhanden), der Zug zum Sinai, daselbst die Mittteilung von Geboten und die Zusicherung, daß Jahwe mit ins Land der Verheißung ziehen werde, der Aufenthalt in der Wüste und der Zug bis an die Grenze des zugesprochenen Landes, wo Mose stirbt. Es muß aber schon hier hinzugefügt werden, daß die Bücher Josua und Richter eine Fortsetzung dieser Quelle, die nach den zuvor an die Patriarchen ergangenen Verheißungen unbedingt erwartet werden muß, enthalten, in der von der Eroberung des Berglandes durch die Stämme erzählt wird, während die Ebenen Israel erst zufallen zu der Zeit, da Israel stark geworden.

☛ Ist die Quelle in dem eben herausgestellten Umfang einheitlich? Richtig an den Erörterungen über diese Frage ist, daß sie, besonders in der Urgeschichte Gen. 2–11, aber auch hernach nicht derart einheitlich ist, daß sie ein Mann in einem Zuge erstmalig geschrieben haben könnte. Aber schließlich ist es doch eine ganz bestimmt ausgeprägte religiöse und schriftstellerische, geradezu künstlerische und prophetische Individualität, die sich in der ganzen Schrift verrät und die sich ein ganz bestimmtes Thema gesetzt hat, mag sie auch manchmal nur schwer des verschiedenartigen Stoffes, den sie bearbeitend verband, Herr geworden sein (vgl. Kittel I[4] S. 301f. II S. 244ff.; Procksch, *Genesis* S. 16ff.). Andere Unebenheiten, ja Widersprüche innerhalb der Quelle erklären sich vielleicht daraus, daß sie im Laufe der Zeit erweitert und neu bearbeitet worden ist.

Ganz abgesehen von der Sprache sträubt sich auch die konzentrierte Einheitlichkeit der Ideen gegen eine Aufteilung des Stoffes auf eine Schule. Eine rekabitische Tendenz hat freilich Luther ganz mit Unrecht finden wollen; die Schrift ist durch und durch kulturfreudig;

wohl aber hat er mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß bei J, und nur bei ihm, im Gegensatz zur sonstigen Volksanschauung der Spätgeborene unter besonderem göttlichem Schutz gegenüber dem Erstgeborenen steht. Die Gottesvorstellung wie der göttliche Geschichtsplan, aber auch die Form des Erzählens ist in der ganzen Quelle identisch; alles trägt das Siegel eines Geistes, vor allem der die ganze ältere Auffassung umgestaltende Gedanke der Erwählung in Abraham. Andrerseits ist ganz gewiß, daß uns in der jahwistischen Paradieserzählung 2 Rezensionen begegnen, vgl. 2, 9 und 3, 3; 3, 23 und 3, 22. 24, daß uns 4, 16bff. eine ganz andere Version über Qain entgegentritt als 4, 14f.; 4, 26 widerstreitet direkt 4, 1ff., und vor allem verrät sich, wie Budde bewiesen hat, 4, 20—22; 6, 4; 9, 20—27 eine Überlieferung, die von der Sintflut nichts gewußt hat. Wollte jener auf Grund dessen 3 Schichten in der Urgeschichte unterscheiden, so hat, darüber hinausgehend, Gunkel nicht nur in der ganzen Ur-, sondern auch in der jahwistischen Patriarchengeschichte einen doppelten Faden nachweisen wollen, an den dann aber weiter noch vereinzelte jahwistische Stücke gereiht wären. Und am konsequentesten hat Smend, dem in der Hauptsache Eichrodt nachdrücklich zustimmt, einen fortlaufenden J^2, der direkt J^1 ersetzen sollte, nachzuweisen gesucht. Aber so gewiß in vielem von dem Material, das er als J^2 herausstellt, eine besonders nahe Geistesverwandtschaft vorliegt, so wenig kann dasselbe je eine selbständige zusammenhängende Schrift gewesen sein. Die literarischen Verbindungsfäden, die er knüpft, sind vielfach ganz künstlich. Dasselbe gilt von Eißfeldts Unterscheidung einer Laienquelle (L) und eines Jahwisten (J). Alle diese Untersuchungen, denen sich neuerdings der Versuch Pfeiffers, eine Quelle S von J zu unterscheiden, anreiht, so nötig und berechtigt sie sind, werden kaum zu einem anderen Ziel führen, als zur Auflösung der Quelle in die vielen verschiedenen und verschieden alten Einzelsagen, die sicher einmal vor J da und dort im Lande im Volksmund lebten.

Viel näherliegend ist die Vermutung, daß von einem Verfasser auf einen vorliegenden Faden bald von hier, bald von dort Einzelerzählungen aufgereiht wurden, ohne daß sein historisch-kritischer Sinn soweit ausgebildet war, sie zu harmonisieren, und ohne daß er wagte, einmal gegebene Stoffe zu eliminieren. (Solche Einfügungen sind bei der Paradies- und Sintfluterzählung, aber auch Gen. 12, 10—20; 19, 1ff. usw. besonders deutlich; die verschiedenen Traditionen können zum Teil auch schon in der vorausgehenden mündlichen Überlieferung ineinander verflochten worden sein.) Dafür, daß diese sog. Schichten (J 1—6) durch Jahrhunderte getrennt wären, fehlt vollends jeder Beweis. Diese Annahme hatte nur in falschen Vorstellungen von der Einwanderung der Mythen in Israel — deren Stoffe sicher schon lange vor der israelitischen Invasion unter den Kanaanitern verbreitet waren — ihre Wurzel. Trefflich hat neuerdings Staerk dargetan, wie die Aufnahme der zum Teil schon ganz „zersungenen Sagen“ mancherlei logische Widersprüche mit sich bringen mußte, und nur in der religiösen Ideologie der Maßstab für den Nachweis von Quellen gefun-

den werden kann. Nimmt man, wie es für jene Zeit das Natürlichste ist, an, daß 20 bis 30 Jahre lang von einem Manne, der aber nicht ohne Gehilfen war, an dieser Schrift gearbeitet wurde, so ist fast alles erklärt. Die ganze, jetzt viel erörterte Streitfrage, ob J eine Schriftstellerpersönlichkeit oder ein Sammler gewesen sei (vgl. Greßmann, *Mose* S. 372), schafft künstlich ein Entweder-Oder an Stelle eines Sowohl-Als auch. Daß aber in einer Schrift aus dem 10. Jahrhundert sich auch vereinzelte Nachträge und Glossen aus späterer Zeit finden können, ist selbstverständlich.

☛ Die Quelle ist mit hoher Wahrscheinlichkeit (anders Noth) die älteste schriftliche Darstellung der Gesamtgeschichte des Jahwevolkes und somit die älteste unter den 4 sog. pentateuchischen Quellen; sie ist in Juda entstanden, und zwar in der davidisch-salomonischen Ära. Sie scheint von einem Manne am judäischen Königshofe verfaßt zu sein, der die Traditionen seines Volkes sammelte, um urkundlich den Beweis für die göttliche Legitimation der Ansprüche Israels auf das ganze Gebiet zwischen Mittelmeer und Wüste, zwischen Euphrat und Wadi el-Arisch und der Stellung seiner Dynastie als Großmacht zu erbringen. Während die ältere Zeit Israel durch den Auszug aus Ägypten erwählt sein ließ, vgl. Ex. 20, 2 usw., ist der Gedanke einer Erwählung in Abraham sein Werk.

Es sind bei dieser Frage zunächst 2 Vorfragen zu beantworten:

a) Wo ist die Heimat der Quelle? Darauf kann geradezu sicher geantwortet werden: in Juda. Juda spielt in der Josephgeschichte die Rolle des Erstgeborenen, Gen. 37, 26; 43, 3. 8—10; 44, 14—34. Die älteste Geschichte gerade dieses Stammes wird uns hier geboten, Gen. 38, ihm wird der reichste Segen des Jaqob zuteil, 49, 10—12, um ihn konzentriert sich das Interesse bei der Eroberung des Landes in erster Linie (Ri. 1, 1—21, dazu II A § 2), und vor allem das judäische Hebron wird als der durch das Wohnen der Patriarchen vor anderen geweihte Platz angesehen, Gen. 13, 18; 18, 1; 37, 14. Freilich hält Eißfeldt die Indizien für den judäischen Ursprung für nicht ausreichend und läßt die Frage mehr oder minder offen; doch führt hier der Skeptizismus wohl zu weit.

b) Ist die Quelle die älteste, d. h. älter als der Elohist? Diese Frage ist ungleich schwerer als die erste zu beantworten, weswegen denn auch die Meinungen auseinander gehen. Immerhin wird trotz Noth (*Überlieferungsgesch. d. Pent.* 1948) gesagt werden können, daß mit weit höherer Wahrscheinlichkeit die jahwistische Quelle für die ältere zu halten ist, insofern man folgendes beobachtet: *α*) Die ganze Schilderungsweise J's macht entschieden trotz vieler altertümlicher Aphorismen, die E eingestreut hat, einen natürlicheren, anschaulicheren und daher noch ursprünglicheren Eindruck als die des E. Man vgl. Gen. 30, 28—43 (J) mit 30, 1—8 (E); 26, 1—13 (J) mit 20, 1—17 (E); 30, 9—16 (J) mit 30, 17. 18 (E). *β*) Speziell die religiösen Anschauungen E's scheinen fortgeschrittener zu sein als die J's: hier erscheint die Gottheit wie ein Mensch auf Erden, steigt vom Himmel herab, ißt und trinkt, ist eifersüchtig, empfindet Reue usw. Dort spricht sie nur vom

Himmel herab, erscheint selbst nicht 21, 17; 22, 11. Dort ist Jahwe seit den Tagen des Enosch bekannt 4, 26, hier tut er sich erst seit denen des Mose als solcher kund Ex. 3, 14ff. Auch darin, daß E im Unterschiede von J keine Urgeschichte darbietet, kann eher ein fortgeschrittenes religiöses Nachdenken gefunden werden, als in ihrer Darbietung, handelt es sich doch um Erzählungen, deren einstmals mythischer Charakter trotz des neuen Offenbarungsgehaltes nicht ganz verschwunden war, vgl. 6, 1ff.; 11, 7: der Jahwe von 3, 8 usw. vertrug sich nicht mit der geistigen Vorstellung von E. γ) Ebenso verrät E ein schärferes sittliches Urteil, vgl. Gen. 27, 11ff.; 31, 6ff. und 20, 12 (E) mit 12, 10ff. (J). Zusammenfassend kann man sagen, daß J überall den Eindruck der ursprünglichen Erzählung macht, E aber mehr den einer späteren Erweiterung und Umgestaltung (vgl. § 7).

☛ Ist aber die Antwort auf die Frage a) richtig gewesen, so ist damit auch schon der Anfangszeitpunkt der Entstehung der Quelle J gefunden. Vor David kann sie dann nicht geschrieben worden sein. Ihr Thema ist, daß der Schöpfer der Völker seinem erwählten Volke Israel seit Abraham Kanaan zu dauerndem, glücklichem und ausschließlichem Besitze gegeben habe und daß dies Volk Jahwes das gesegnetste des Erdkreises, ja, die Segensquelle für diesen sei. Ist schon damit die Zeit ausgeschlossen, da die Kanaaniter noch neben Israel als Herren im Lande wohnten, und da vollends der Stamm Juda noch durch den Bezirk der Jebusiter vom übrigen Israel abgesprengt war, vgl. Ri. 1, 21; 5; 15, 11; Dt. 33, 7; 1. Sam. 15, 2ff., also ein einheitliches Israel gar nicht existierte, so leuchtet ja auch deutlich hindurch, daß die Quelle schon das judäische Königtum voraussetzt Gen. 36, 31; 49, 8ff.; Nu. 24, 18.

☛ Ebenso ist aber damit auch schon die unterste Grenze der Entstehung gefunden: es fehlt die leiseste Anspielung auf die Reichsspaltung, wie denn nach derselben überhaupt das von keiner Reflexion und keinem Skeptizismus getrübte, naiv sichere Bewußtsein der Erwählung des ganzen Volkes, das sich in dem ganzen Werke verrät, kaum vorstellbar ist. So muß es der davidisch-salomonischen Ära entstammen. Und eine ganze Reihe von Einzelbeobachtungen läßt uns noch konkreter die zweite Hälfte der Regierung Davids und die erste Salomos als die Zeit der Ausarbeitung erscheinen.

a) Die immer wiederkehrende Anspielung darauf, daß die Kanaaniter nicht ausgerottet, wohl aber aus Herren Sklaven geworden sind Gen. 9, 25; 12, 6; 13, 7; Ri. 1, 21. 28, ist unmittelbare Spiegelung von 2. Sam. 5, 6ff.; 24, 16ff.; 1. Kön. 9, 15ff. 21. Man stellt sich freilich vielfach vor, die Fronpflicht jener habe erst unter Salomo begonnen, aber gab es nicht auch schon unter David einen Befehlshaber der Fronarbeiter 2. Sam. 20, 24? Und es ist eine unvollziehbare Vorstellung, jener habe Kriege in Aram, Edom usw. geführt, ohne Herr im eigenen Lande zu sein. Wieviel uns an Nachrichten über die Niederzwingung der Kanaaniter schon unter Saul (1. Sam. 14, 47f.) verloren gegangen ist, darauf eröffnen die Anspielungen 2. Sam. 4, 2b. 3 und 21, 2 eine überraschende Perspektive. b) Der absolut sichere naive

Glaube an Jahwe, auch als den Weltgott, der uns in der ganzen Schrift entgegentritt, weiß noch nichts von dem religiösen Riß, der seit der zweiten Hälfte der Regierung Salomos im Volksbewußtsein Israels klaffte, vgl. 1. Kön. 11. c) Das Gefühl, das gesegnetste aller Völker zu sein, das blinde Vertrauen auf die göttliche Erwählung und Führung von Gen. 12, 2ff. usw. spiegelt sich ebenfalls 1. Sam. 8, 14ff.; 25, 28; 2. Sam. 5, 12; 8, 14f.; 14, 13; 21, 3b; 1. Kön. 5, 1–5; 10, 1ff. usw. d) Die vorausgesetzten kultischen Verhältnisse, die Vielheit heiliger Stätten, darunter in erster Linie das judäische Hebron Gen. 18, 1ff. (vgl. zu diesem 2. Sam. 5, 3; 15, 7!), die naive Anerkennung von Sichem und Bethel in Nordisrael als altgeweihter Plätze daneben Gen. 12, 6f. 8, das Schweigen über den jerusalemischen Tempel (denn Ex. 34, 26 bezieht sich auf jedes Stammesheiligtum; Jos. 9, 23. 27 ist die Quellenzugehörigkeit unsicher, kann sich auch auf das Jahweheiligtum in Gibeon beziehen, vgl. 1. Kön. 3, 4; 2. Sam. 21, 6. 9, und Gen. 22, 14 hat nicht den Tempel, sondern den Jahwealtar Davids im Auge, vgl. 2. Sam. 24, 18; 2. Chron. 3, 1), die Erwähnung des gerade aus Davids Zeit so bekannten priesterlichen Jahweorakels Gen. 25, 22; Ri. 1, 1, dagegen das Fehlen der Offenbarung durch Nebiim, die selbstverständliche Annahme einer bildlosen Jahweverehrung bei den Vätern im Gegensatz zu dem nachjerobeamischen Bilderdienste usw., das alles führt uns in jene Zeit.

Wenn trotzdem öfter versucht wird, J in wesentlich späterer Zeit anzusetzen, so ist dafür meist der Gesichtspunkt maßgebend, wesentliche Teile der geschichtlichen Überlieferung außerhalb des Pentateuchs bis hin in die Bücher der Könige dem Jahwisten zuzuschreiben. So will Eißfeldt seine Quelle L um 860 und J etwa 100 Jahre später ansetzen. Aber es wird später auf diese Probleme einzugehen sein, wenn die Frage einer Fortsetzung von J über Ri. 1 hinaus zu untersuchen ist.

☛ Wir haben schon in § 3 betont, daß mehr als ein hypothetisches Ergebnis sich bei keiner der pentateuchischen Quellen erreichen läßt. Es sei nun aber nochmals daran erinnert, daß, auch wenn das unsrige richtig sein sollte, für das Alter der einzelnen Stoffe immer nur die unterste Grenze gewonnen ist. Die Einzelerzählungen werden schon seit Jahrhunderten im judäischen Volksmunde mehr oder minder feste Formen angenommen haben, anderes kann auch schon schriftlich fixiert gewesen sein. (Vgl. die Erörterung Greßmanns über Gen. 2, 14; 10, 9ff. usw. im Archiv f. Religionsw. 1907 S. 347ff. und seinen kühnen und jedenfalls anregenden Versuch, die Ursagen über die mosaische Ära zu rekonstruieren in seinem *Mose* S. 1–344, desgl. den von Gunkel über die Patriarchenzeit in der Genesis und von Noth, Überlief.-gesch. d. Pent.)

☛ Aber aus all diesem ist ein Werk mit einem ganz bestimmten Thema geschaffen, ein Werk von einer Gesichtsweite und einer religiösen Innigkeit und Tiefe, ein Werk vom Geiste des lebendigen, rettenden, die Sünde strafenden, aber vor allem gnädigen, allerbarmenden Gottes durchweht, dem kein antikes Volk etwas an die Seite setzen kann. In dieser Schrift, die trotz ihrer scheinbar ganz partikularistischen

Tendenz von der Gewißheit einer Einheit des Menschengeschlechts und der Ahnung eines Reiches Gottes auf dieser Erde voller Wunder durchweht ist, und die aus der ersten jugendlichen Periode Israels stammt, ist der Menschheit eine Quelle aufgesprudelt, aus der sie immerdar religiöse Jugendkraft wird schöpfen können.

§ 7. Die sogenannte elohistische Bearbeitung und Erweiterung des Jahwisten

Steuernagel, *Der jehovistische Bericht über den Bundesschluß am Sinai* ThStKr 1899 S. 317ff.; Procksch, *Das nordhebräische Sagenbuch, Die Elohimquelle* 1906; Hölscher, *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion* Gunkelfestschrift 1923 S. 158ff.; Volz und Rudolph, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik?* 1933; Rudolph, *Der „Elohist“ von Exodus bis Josua* 1938; Mowinckel, *The two Sources of the Predeuteronomic Primeval History* (JE) *in Gen. 1–11*, 1937; Hölscher, *Die Anfänge d. hebr. Geschichtsschreibung* 1942.

☛ Noch schwieriger als die Untersuchung der jahwistischen Quelle ist die der elohistischen. Daß eine solche zu statuieren ist, nehmen auch wir an. In besonders enger Verknüpfung mit den jahwistischen Partien treten uns Abschnitte entgegen, bei denen sich nach der Herauslösung ergibt, daß sie durch charakteristische Sprache, religiöse Vorstellungen und Geschichtsüberlieferung so eng im Unterschiede von allen sonstigen pentateuchischen Stoffen verbunden sind, daß wir sie als Erzeugnisse einer bestimmten gesonderten Periode und eines besonderen Verfasserkreises in der Geschichte Israels betrachten müssen.

Solche Eigentümlichkeiten sind z. B., daß sie vor der Sinaioffenbarung von Ex. 3 von Gott als *Elohim* oder *Haelohim* (nicht *Jahwe*) reden, was allerdings durch spätere Redaktionen stellenweise verwischt ist, daß sie die Ureinwohner als *Emoriter*, den Gottesberg als *Horeb*, den 3. Patriarchen von Gen. 32 an weiter mit Vorliebe als *Jaqob* bezeichnen oder Ausdrücke brauchen wie הָאִישׁ מֹשֶׁה, אָמָה für Magd (J שִׁפְחָה), חִזֵּק לֵב verstocken (J הִכְבִּיד), הֶעֱלָה מִמִּצְרַיִם aus Ägypten herausführen (J הוֹצִיא), קוּץ Furcht haben (J גּוּר) usw.

Zu den besonders hervortretenden religiösen Vorstellungen gehört die der Offenbarung Gottes durch Träume oder *nebiim*, seiner Manifestation durch seinen Engel, seines Redens vom Himmel her, zu den geschichtlichen, daß die Urväter Israels Polytheisten gewesen seien (Jos. 24, 2ff., daher Fehlen der ganzen Urgeschichte), daß Aaron und Mirjam neben Mose eine Rolle gespielt hätten, daß Kanaan infolge göttlichen Wundereingreifens in wenigen Jahren (Jos. 10, 42; 14, 10) von den gemeinsam operierenden Stämmen erobert worden sei usw.

Wenn diese und ähnliche Eigentümlichkeiten sich begegnen mit Dubletten von Erzählungen oder mit Brüchen, Wiederholungen und Widersprüchen innerhalb solcher, dann wird man an einen anderen Erzählungsfaden als den jahwistischen denken müssen.

❡ Danach spürt man in folgenden Abschnitten die Hand von E: Gen. 15, 1–6. 13. 14. 16† mit J; 20; 21† mit J; 22† mit J; 24† mit J; 27† mit J; 28, 10–12. 17–22; 29† mit J; 30–34† mit J; 35† mit P; 36 u. 37† mit J; 39–45† mit J; 46, 1–5; 48† mit J; 50† mit J; Ex. 1–5† mit J; 10† mit J; 13 u. 14† mit J; 15, 20f. 25bf.; 17–19† mit J; 20, 1–24, 18; 32; 33, 5–11. Nu. 11† mit J; 12; 13 u. 14† mit J; 20–22† mit J; 23; 25, 1–5† mit J; 32† mit J; Dt. 10, 6f.; 11, 29f.; 27, 2. 5. 6. 8. 11f.; 31, 14f. 23; 33; 34, 1–4† mit J.

Gegen diese Abgrenzung der Quelle wendet sich Mowinckel, der bereits in der Urgeschichte E finden will, aber keine Zustimmung gefunden hat, da cp. 15 doch wohl die programmatische Gottesoffenbarung als Eingang der E-Quelle bringen will. Volz und Rudolph bestreiten die Existenz der Quelle und sehen in ihr eine unzusammenhängende, auf verschiedene Hände zurückzuführende Bearbeitung des J. Aber mit Recht hat Noth betont, daß bei der Bearbeitung des Jehowisten (JE) E eine ähnliche Rolle gespielt habe wie JE bei der Einführung in P, d. h. im ersten Fall J, im zweiten Fall P möglichst vollständig bewahrt wurden. So sei E wahrscheinlich im Aufbau J ähnlicher gewesen, als es jetzt den Anschein habe, zumal hinter J und E eine ältere gemeinsame, noch mündlich tradierte oder schon schriftlich fixierte Grundschrift G stehe. Zu Engnell und der schwedischen Schule siehe oben S. 33. Trotz allem wird man weiterhin mit der literarischen Quelle E rechnen müssen, wenn man der Eigenart der Pentateuchüberlieferung gerecht werden will.

❡ Was die Heimat der elohistischen Abschnitte anbetrifft, so läßt sich darüber kaum Sicheres sagen, doch führen mehrere Indizien darauf hin, daß ihre älteste Herkunft in Nordisrael, und zwar in Ephraim-Manasse zu suchen ist.

Sowohl der Umstand, daß sie den Aaron, vielleicht Stammvater der Priesterschaft in Bethel, neben Mose zu stellen suchen, daß ihre eigentlichen Helden Joseph und der Ephraimit Josua sind, wie der, daß ihm als die geweihtesten Stätten des Landes Bethel (Gen. 28, 22; 35, 6ff.), Sichem (33, 18ff.; 35, 1ff.) und Beerseba (Gen. 21, 22ff., vgl. Am. 5, 5; 8, 14) gelten, wie endlich der, daß sie den zweifellos aus Ephraim-Manasse stammenden Mosesegen aufgenommen haben, dagegen die judäischen Abraham-Lot-Geschichten und die Tamarerzählung ignorieren, machen dies sehr wahrscheinlich. Man würde dann Sichem oder Bethel als Heimatsort zur Wahl stellen können. An jener Stadt haftet für die Quelle geradezu der Name Israel Gen. 33, 19f.; 48, 22, hier ist das Grab Josephs Jos. 24, 32, vgl. Gen. 50, 24f.; Ex. 13, 19, sie ist das religiöse Volkszentrum Gen. 35, 4; denn bei ihr ist das mosaische Gesetz verewigt und der Horebbund erneuert Dt. 27, 5ff.; Jos. 24, 1. 25ff. Andererseits ist die Pforte des Himmels in Bethel, und der Gott ist der von Bethel Gen. 28, 17; 31, 13.

❡ Dagegen erscheint es fast unmöglich, die Zeit dieser Neubearbeitung der alten Sagenstoffe näher zu fixieren, und zwar deswegen, weil sie einer andern literarischen Kategorie als der Jahwist angehört. Die-

ser schreibt zwar auch im Dienste einer das Ganze verbindenden religiösen Idee (vgl. § 6), aber im einzelnen überliefert er die Volkstraditionen relativ reflexionslos, er erzählt in und aus Freude am Erzählen. Dagegen will der Elohist zugleich auch überall in den Einzelerzählungen bewußt der religiösen Erbauung und Belehrung dienen, überall kehrt er die göttliche Leitung, das göttliche Wunder, den göttlichen Erziehungsplan nachdrücklichst hervor (vgl. Gen. 15, 6; 20, 11; 21, 17; 22, 1. 12; 28, 17; 30, 2; 31, 42; 33, 5b. 10b. 11; 35, 2–4; 41, 15. 52; 45, 7; 50, 20; Ex. 19, 4–6; 32, 31 ff.; 33, 5 usw.). Seine Geburtsstätte scheint nicht die stille Gelehrtenstube, sondern das Heiligtum, die religiöse Versammlung oder die Schule zu sein. Infolgedessen muß man von vornherein damit rechnen, daß er häufiger neu rezensiert ist, d. h. aber, daß er gar nicht in dem Sinn wie J als eine einheitliche Schrift betrachtet werden kann.

Ein konkretes Beispiel dafür, daß und wie Propheten des Nordreiches das elohistische Material zum Fundamente ihrer ganzen Geschichtsbetrachtung und -beurteilung, ihres Unterrichts wie ihrer Reden an den Heiligtümern gemacht haben, besitzen wir an dem Propheten Hosea, vgl. bes. 12, 4 ff. Zugleich sehen wir hier aber auch, daß sie damals noch frei die Form der Erzählungen auszugestalten wagten und dieselben in der Art leiser Anfänge des späteren Midrasch erbaulich reproduzierten. Mit der Möglichkeit, daß solche erbaulich und lehrhaft ausgestalteten Erzählungen auch in der alten Volksgeschichte Aufnahme gefunden haben, muß daher gerechnet werden.

Nun ist es z. B. ausgeschlossen, daß wir demselben Erzähler, der Gen. 28, 11 ff. zum Preise Bethels geschrieben, auch die Erzählung von Ex. 32 in der gegenwärtigen Gestalt, die ihre Spitze direkt gegen Bethel richtet, verdanken, und trotzdem sind beide elohistisch. So fand denn schon Kuenen im Unterschiede von der elohistischen Grundschrift (E^1) die Spur einer Neuredaktion (E^2) daran, daß dieselbe den Faden jener störte. Und während Smend, Eichrodt und Eißfeldt das Vorhandensein eines E^2 bestreiten, haben Steuernagel, Procksch u. a. dies als ganz evident dargetan. Man wird aber noch über sie hinausgehen und auf die klare Scheidung von 2 elohistischen Schichten verzichten, statt dessen aber an einen mehrfach erneuerten, erweiterten und glossierten „Midrasch" denken müssen, vgl. 2. Chron. 13, 22.

☛ Bei dieser Lage der Dinge kann es nur gelten, weit umgrenzt die Periode der Geschichte Israels festzulegen, der die ganze elohistische Bearbeitung entstammen könnte. Da ist zunächst festzustellen, daß die elohistischen Partien doch wohl, trotz Noths Mahnung zur Vorsicht, durchgehend jünger als J sind.

Abgesehen von dem schon in § 6 Dargelegten tun das noch folgende Punkte dar: a) Die Niederwerfung der Kanaaniter scheint bei E schon eine noch länger vollzogene Tatsache zu sein als bei J; auf die durch lange Jahrhunderte bewahrte Selbständigkeit der kanaanitischen Städte in der Jesreel- und Philisterebene und dem jerusalemischen Berglande wird viel weniger reflektiert als bei J Jos. 10, 42 usw. b) Bei

E werden Abraham, Mose und Mirjam als Propheten *(nebiim)* geschildert, Gen. 20, 7. 17; Ex. 15, 20; Nu. 11; 12. Und jedenfalls kann man sagen, daß im Unterschied von 1. Sam. 10, 12 usw. erst im 9. Jhdt. der Nabi zur Idealgestalt weiter Kreise des Volks geworden ist. c) Die die Quelle als ein Grundton durchklingende Warnung, andern Göttern zu dienen, Gen. 35, 2–4; Ex. 19, 5f.; Nu. 25, 1–5; Jos. 24, 14ff., wird jedenfalls besonders gut verständlich, nachdem durch Salomos Abgötterei und vollends durch die der Dynastie Omris im religiösen Bewußtsein Israels der große Zwiespalt entstanden war. ☞ Gehen wir nun diesem Winke weiter nach, so beobachten wir, daß der elohistische Stoff den jahwistischen begleitet wie der Schatten den Gehenden.

Wohl vermißt man in jenem manches, was man in diesem findet, die Urgeschichte, die Abraham-Lot-Sodomgeschichte, die Erzählung von Tamars Notehe u. a. Aber in dem ganzen elohistischen Stoff der Genesis gibt es nur eine einzige Geschichte, die kein Prototyp in J hat, nämlich die von dem Zuge Jaqobs und von Rahels Grab in Gen. 35. Denn die Erzählung von der Opferung Isaaks Gen. 22, die man meistens für elohistisch hält, ist sicher nur wie 15, 1–6 elohistische Bearbeitung einer jahwistischen Grundlage. Man vergleiche die ganze so eigenartig lebendige und anschauliche Schilderung, auch V. 14. Schon Gunkel hat empfunden, daß die ursprüngliche Erzählung von dem jetzigen elohistischen Thema der Gottesfurchtprüfung nichts gewußt hat. Und der davidische Altar in Jerusalem konnte auch schon in der ersten Hälfte der Regierung Salomos durch eine Heiligtumslegende aus der Väterzeit verherrlicht werden, vgl. 2. Sam. 24, 17; 2. Chron. 3, 1.
☞ Wie erklärt sich nun diese ganze einzigartige Parallelität beider Quellen neben aller Selbständigkeit in den Einzelheiten, die von den Erzählungen in Ex. und Nu. genau so gilt?

Besonders energisch ist seinerzeit Procksch dafür eingetreten, daß uns in E eine zweite Tradition über die ganze Vorgeschichte bis zurück in die Tage der Patriarchen neben der jahwistischen erhalten sei, die ihr als eine vollständig selbständige gegenüberstehe, aber durch ihre fortlaufende Gleichartigkeit im Kerne zurückweise auf eine gemeinsame Urtradition. Indes ist eine solche schlechthinnige Parallelität des Grundstockes der Überlieferung bei einer selbständigen Weiterentwicklung der Tradition in 2, wenn auch blutsverwandten, so doch politisch ganz getrennten Stämmen, und wenn wir dieselben auch nur auf anderthalb Jahrhunderte einschätzen, denkbar? Müßten sich nicht ungleich mehr wirkliche Neutriebe entwickelt haben, und haben wir nicht z. B. in den alten Spruchdichtungen über die Stämme den handgreiflichen Beweis dafür, daß das tatsächlich auch in Israel geschehen?

Es scheint mir doch in diesem Punkte die besonders von E. Meyer und sodann nachdrücklich von Smend vorgetragene Auffassung, daß der Elohist im Grunde ganz und gar auf den Schultern des Jahwisten stehe, daß er einfach eine jüngere Neuausgabe dieses sei, den Vorzug zu verdienen. Daß die jahwistische Überlieferung eine Weiterbildung

der elohistischen sei, läßt sich mit Sicherheit nie beweisen, wohl aber das Umgekehrte mehrfach (vgl. oben S. 50; E. Meyer hat es glänzend an den Moseerzählungen illustriert). Diese Auffassung hat nun Volz neuerdings dahin erweitert, daß der Elohist überhaupt kein selbständiger Erzähler gewesen sei, daß die sog. elohistischen Partien der Genesis überwiegend dem Jahwisten angehörten und auf einige Glossierungen zu diesem zusammenschrumpften. Nicht ganz soweit geht sein Mitarbeiter Rudolph, der zwar Gen. 20; 21, 8—32; 31, 2. 4—16; 35, 1—4. 7; 46, 1—5; 48, 15f. für elohistisch hält, aber später doch die Existenz des Elohisten im übrigen Pentateuch leugnet. Aber so gewiß E weithin einem reduzierten J gleicht, so wahrscheinlich ist es doch, daß durch diese Neubearbeitung die ältere Geschichtsdarstellung verdrängt werden sollte; denn wenn auch bei der Zusammenarbeit der Quellen J sichtlich E gegenüber ebenso bevorzugt wurde wie P dem Jehowisten, der Zusammenarbeitung von J und E, gegenüber, so sind doch so viele Dubletten zu ganzen Erzählungen und einzelnen Versen erhalten, daß sie zu einem zusammenhängenden Werk zusammengefaßt werden können, zumal die Parallelen den jahwistischen Erzählungsfaden störend unterbrechen und in Einzelzügen zuweilen selbständiges Erzählungsgut bes. in Gen. 21; 37; 46 enthalten.

☛ Um also Entstehungsart und -zeit der elohistischen Bearbeitung zu eruieren, kommt alles darauf an, die Ideen festzustellen, von denen sie beherrscht ist. Sie ist vor allem, wie schon Schrader sie im Unterschiede von J mit Recht betitelt hat, eine theokratische Schrift; der Gedanke, der am stärksten in ihr hervortritt, ist der: Gott allein hat durch sein Wunderwirken Israels Existenz begründet, er allein hat es immerdar wunderbar geleitet und erzogen, er ist dessen ausschließlicher Herr Gen. 37, 8; Ex. 19, 6; Nu. 23, 21; Dt. 33, 5 usw.

Danach sind die ideellen Differenzpunkte von J (abgesehen von den schon in § 6 herausgestellten) besonders folgende: a) Die Entstehung Israels ist ein noch viel größeres Wunder, als es bei J erscheint (die Väter sind nicht allmählich seit der Schöpfung aus der Menschheit auserlesen, sondern mitten aus dem Heidentum heraus gerettet Jos. 24, 2ff.; die Rettung aus Ägypten Ex. 3—5; 7—10; 15 usw.), auch die Eroberung des Landes ist viel wunderbarer vor sich gegangen. b) Gott ist kein Mensch und alle seine Offenbarung ist eine übernatürliche (Träume, Visionen, Engel, vielleicht mit deswegen die Urgeschichte wie die Sodomgeschichte abgelehnt, vgl. Hos. 11, 9). Er führt deswegen auch keinen Eigennamen wie andere Götter, er ist eben Gott, der Seiende, seit der Väter Tagen sich Gleichbleibende, Ewige (so deutet die Quelle Ex. 3, 14 den Namen Jahwe, den sie vor Ex. 3 wahrscheinlich nie gebraucht hat). c) Sein Wille, der aus bestimmten Gesetzen zu ersehen ist, muß auf das exakteste festgehalten und befolgt, alles heidnische Wesen auf das ängstlichste gemieden werden (Gen. 35, 2; Ex. 19, 4—6; Nu. 23, 9. 21). d) Der Schwerpunkt der Geschichte Israels lag ursprünglich im Josephstamme, und Sichem war das eigentliche Zentralheiligtum Israels; in Jos. 24 kann man sogar eine Spitze gegen Jerusalem finden. e) Konsequenz von a—c ist,

daß diese Bearbeitung das menschliche Königtum nicht auf Gottes Initiative zurückführen konnte, sondern anders erklären mußte, vgl. die schroffe Ablehnung der Idee Gen. 37, 8, aber andererseits die Idee des Gottkönigtums Ex. 19, 6. f) Gott erzieht den Menschen, indem er ihn versucht Gen. 22, 1; Ex. 15, 25b; 20, 20; Ri. 2, 22; 3, 1. ☛ Wann aber sind diese Ideen im Nordreich zum Durchbruch gekommen bzw. wann haben sie im Vordergrunde des religiösen Lebens gestanden, so daß sich eine Umwandlung alter Erzählungsstoffe durch sie erwarten läßt? Darauf können wir nur ganz allgemein antworten: Der Prozeß hat eingesetzt mit dem Kampfe des Elia und seiner Schüler gegen die baaldienerische Dynastie Omris; er hat seinen Höhepunkt und stärksten literarischen Niederschlag erreicht in der Zeit eines Hosea und Jesaja, er hat sich aber auch noch im ganzen 7. Jahrhundert fortgesetzt. Das Jahrhundert von 730 bis 630 wird daher das eigentliche Zeitalter der elohistischen Bearbeitung gewesen sein, wenngleich eine derartige Neufassung der Geschichte Israels, die alle spezifisch judäische, wie auch alle über Israel herausgreifende Überlieferung wegließ und mit Nachdruck den Bundesschluß am Sinai hervorhob, schon seit der Gründung des Reiches Israel ein Erfordernis war.

Während die älteste elohistische Bearbeitung nach Sichem oder Bethel führen dürfte, scheint die Heimat der späteren das benjaminitische Mizpa zu sein, vgl. III A § 2—4. Nun zeigt gerade der Benjaminit Hosea eine ganz auffallende Verwandtschaft mit E. Auch ihm ist eine der Hauptsünden Israels das Kalb von Bethel, auch er betont, daß Gott kein Mensch sei, auch ihm ist Jahwe der einzige Helfer im Gegensatz zum Königtum und erst der Gott Israels von Ägypten her 11, 1; 12, 10; 13, 4 (zuvor *Elohim* 12, 4!); auch nach ihm ist Israel durch Propheten gerettet und behütet, er ist ein Anwalt von *thorah* und *berith* Jahwes 4, 6; 6, 5. 7; 8, 1. 12 usw. Kanaan ist auch ihm kein Paradies, vgl. Ex. 32, 34, sondern der Horeb in der Wüste Gottes eigentlicher Wohnsitz, vgl. 2, 16ff. mit Ex. 19, 4. So erscheint es denn doch als das Wahrscheinlichste, die eigentliche Ausgestaltung der elohistischen Bearbeitung Js mit diesem Propheten etwa gleichzeitig anzusetzen, also in den Ausgang des 8. Jhdts., etwa in die Regierungszeit Hizqias, unter dem auch Benjamin wieder zu Juda gehört haben wird. Auch Ex. 32 könnte schon im Hinblick auf die Vernichtung des Kalbes von Bethel geschrieben sein. Die Verfasser dürften dem Kulte, aber nicht dem Bilderdienst freundlich gegenüberstehende Lehrer, Propheten und Leviten gewesen sein. Die Endredaktion von E ist noch vor der Bewegung, die zum Deuteronomium hinführt und mit Eißfeldt und Weiser wahrscheinlich auch noch vor dem Untergang des Reiches Israel anzusetzen; mit Hölscher bis in das babylonische Exil hinabzugehen, ist nicht möglich.

☛ Die elohistische Bearbeitung ist für die religiöse Entwicklung Israels ungleich bedeutender geworden als die jahwistische Grundlage. Procksch hat bewiesen, wie ungleich mehr alle Propheten, auch die späteren des Südreichs, von jener beeinflußt sind als von dieser. Und

das Deuteronomium und die Priesterschrift sind auf der spezifischen Bahn weitergegangen, die die Elohisten betreten hatten, der theokratischen. Das ist nun nicht mehr verwunderlich, denn die elohistische Schicht repräsentiert die Gestalt der Vorgeschichte, in der dieselbe seit der Ära des Elia und Elisa wirklich im Volke lebte, sich mit dem Volk weiter entwickelte und in den Schulen wie in den Reden seiner Propheten bei gottesdienstlichen Versammlungen erklang. Aber diese Weiterentwicklung der alten Geschichte war auch innerlichst motiviert; denn man überlege, ob nicht die bitterernste Interpretation, die Religion und Geschichte seitens der elohistischen Kreise fanden, eine richtigere Auslegung der Intentionen des Religionsstifters war als die, die ihnen die Hofkreise in der sonnigen Ära David-Salomos gegeben hatten, ob nicht daher im letzten Grunde jenen die Zukunft gehörte, weil sie die Vergangenheit besaßen.

Wenn E als Wesentliches die Horebtraditionen für Israel herausarbeitete, so ist zu fragen, ob er damit nicht der judäischen Ideologie, die um den Tempel und die Davidsdynastie kreiste, ein Gegenstück entgegenhalten wollte. Da Jesaja während des syrisch-ephraimäischen Krieges den Israelnamen für Juda beanspruchte, könnte damit erklärt werden, wie gerade diese elohistische Überlieferung auch bei den judäischen Propheten Fuß faßte. Vgl. hierzu Rost, *Sinaibund und Davidsbund* ThLZ 73 (1947) Sp. 129—134.

§ 8. Das Deuteronomium

Staerk, *Das Deut. Sein Inhalt und seine literarische Form* 1894; Steuernagel, *Der Rahmen des Deut.* 1894; 2. Aufl. 1901; derselbe, *Die Entstehung des Deut. Gesetzes* 1895; Naumann, *Das Deut.* 1897; Herrmann, *Ägyptische Analogien zum Funde des Deut.* ZAW 1908 S. 291 ff.; Puukko, *Das Deut.* 1910; Hempel, *Die Schichten des Deut.* 1914; König, *Das Deut.* 1917; Kegel, *Die Kultus-Reformation des Josia* 1919; Hölscher, *Komposition und Ursprung des Deut.* ZAW 40 (1922) S. 161—255; Oestreicher, *Das Deuteronomische Grundgesetz* 1923; Horst, *Die Kultusreform des Königs Josia* ZDMG 1923 S. 220—38; Staerk, *Das Problem des Deut.* 1924; derselbe, *Noch einmal das Problem des Deut.* in Sellin-Festschrift 1927 S. 139—150; Greßmann, *Josia und das Deut.* ZAW 42 (1924) S. 313—337; König, *Stimmen Ex. 20, 24 u. Deut. 12, 13f. zusammen?* ZAW 42 (1924) S. 337—346; 48 (1930) S. 43—66; Löhr, *Das Deut.* 1925; Budde, *Das Deut. u. d. Reform König Josias* ZAW 44 (1926) S. 177—224; Bentzen, *D. jos. Reform und ihre Voraussetzungen* 1926; Menes, *Die vorexil. Gesetze Israels* 1928; Jirku, *D. weltliche Recht im AT* 1927; von Rad, *Das Gottesvolk im Deut.* 1929; Baumgartner, *Der Kampf um das Deut.* ThR 1929, S. 7ff.; Oestreicher, *Reichstempel u. Ortsheiligtümer in Israel* 1930; Köhler, *Die hebräische Rechtsgemeinde* 1931; Welch, *Deuteronomy* 1932; Breit, *Die Predigt des Deuteronomisten* 1933; Dornseiff, ZAW 56 (1938) S. 64—85; Berry, *The Date of Deuteronomy,* J. Bibl. Lit. 59 S. 133ff.; Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* 1940; von Rad, *Deuteronomiumstudien* 1947.

Nach dem zweifellos in allem Wesentlichen zuverlässigen Berichte 2. Kön. 22, 3—23, 24 (nur 22, 19 ist nicht in Ordnung, und in 23, 4—12 hat ein Späterer große Verwirrung angerichtet) wurde unter dem Könige Josia im J. 622 im Tempel ein Buch, bald *Gesetzbuch* V. 8, bald *Bundesbuch* 23, 2. 21 genannt, gefunden, welches von dem Oberpriester Hilqia durch den Schreiber Saphan dem Könige zugesandt wird, und auf Grund dessen dieser, darin bestärkt von der Prophetin Hulda, eine religiöse Reform unternimmt. Daß dieses Buch, wie zuerst de Wette ausgesprochen hat, in unserm Deuteronomium zu suchen ist und nicht etwa der ganze Pentateuch oder irgendein uns verloren gegangenes Buch gewesen sein kann, ist zwar neuerdings wieder energisch bestritten, bleibt aber doch die weitaus wahrscheinlichste Annahme.

Es wird durch folgende Gründe bewiesen: a) Das Buch wird nach 22, 8. 10 an einem Tage kurz hintereinander zweimal gelesen, von Saphan sogar auf seinem Botengange in den Tempel. b) Die Bezeichnung *Bundesbuch* paßt außer auf Ex. 20—23 nur auf das Deut., vgl. Dt. 5, 2; 28, 69; 29, 20; 30, 10. c) Vor allem sieht man aus dem Bericht über die Reform Josias, daß dieselbe auf Grund des Deut. vorgenommen ist: Die Kultuszentralisation 23, 8f. 19 rekuriert auf Dt. 12, 13f.; die Abschaffung des Gestirndienstes 23, 11f. auf Dt. 17, 3; die Entfernung der Qedeschen 23, 7 auf Dt. 23, 18; die Vertilgung der Totenbeschwörer 23, 24 auf Dt. 18, 10ff., die Inhibierung der Kinderopfer 23, 10 auf Dt. 18, 10, die Feier des Passah im Tempel 23, 21ff. auf Dt. 16, 1—8.

In neuerer Zeit sind zwei Versuche gemacht, den Zusammenhang zwischen der Reform Josias und dem Deuteronomium überhaupt zu durchschneiden, beide aber in der Hauptsache mißlungen. Zunächst hat Oestreicher zwar durchaus richtig bewiesen, daß die in 2. Kön. 23, 4. 6. 7. 8. 11. 12 berichteten Reinigungsmaßregeln Josias noch vor den Fund des Gesetzes fallen und aus dem Bestreben des Königs zu erklären sind, sich Ninive gegenüber politisch selbständig zu machen (vgl. 2. Chron. 34, 3—7, wo allerdings die Maßregeln gegen den ausländischen Kult fälschlich in 33, 15f. von einem jüngeren Chronisten schon dem Manasse nach seiner Bekehrung zugeschrieben werden). Aber in ganz unmöglicher Weise sucht er dann darzutun, daß es sich weder in dem Reformbericht noch in dem Deuteronomium um eine Zentralisation des Kultes nach Jerusalem handelt. Er sucht fälschlich Dt. 12, 14 nach 23, 17 generell und distributiv — trotz 12, 5 — zu erklären und übersieht vollständig Stellen wie 1. Kön. 11, 32. 36, die zeigen, daß der Vers Jerusalem im Auge hat. (Weiteres s. bes. bei König a. a. O.; Sellin, *Geschichte* I S. 291f.; Greßmann a. a. O.).

Ebenso meint auch Hölscher, daß das von Josia gefundene Gesetz nicht das Deut. gewesen sei. Aber während jener dieses für lange vorjosianisch hält, nimmt H. nachexilischen Ursprung an. Richtig hieran ist lediglich, daß auch in dem Kerne des Deut. noch mehr nachexilisches Material stecken kann als bisher angenommen. Aber die Reform Josias auf eine Reinigung des jerusalemischen Tempels zu beschränken, ist durch 2. Kön. 23, 1—3 *(die Ältesten Judas!)* einfach ausgeschlossen,

der ideologische Charakter des Deut. und das Verschwinden seiner Einwirkungen seit Jojaqim beweist für seine nachexilische Entstehung gar nichts, viele Einzelgesetze führen zwingend in die vorexilische Zeit (das Gesetz gegen die Verehrung des Himmelsheeres 17, 3, das Königsgesetz 17, 14ff., das Passahgesetz 16, 1ff.), und vollends kann 2. Kön. 23, 8a. 9 nur begriffen werden, wenn wirklich unter Josia eine Kultuszentralisation stattgefunden hat, wie Dt. 12, 13f. sie verlangt (weiteres s. bei Sellin, *Geschichte* I S. 290—292; Greßmann, a.a. O. u. bes. Budde, a. a. O.).

☛ Dieses 622 gefundene Buch kann nicht eine alte mosaische oder auch nur salomonische Schrift gewesen sein. Es scheint vielmehr nach Sprache und Ideen einige Zeit vor der Auffindung verfaßt und, wie nach Dt. 31, 26; 1. Sam. 10, 25; Jos. 24, 26ff. bei Gesetzen sonst nach ihrer Publizierung üblich war, im Tempel vor dem Angesicht Jahwes niedergelegt zu sein. Es war die Krönung eines schon einige Jahre zuvor begonnenen Reformwerkes. Es ist hervorgegangen aus einer Vereinigung von Propheten und Leviten, der Führer des *am haarez,* des judäischen Landadels, vgl. 2. Kön. 21, 24; 23, 30; dazu Dt. 11, 18. 20. Seine Bestimmungen sind in gleicher Weise von religiösen wie von sozialpolitischen Motiven geleitet. Es dürfte etwa um 700 entstanden sein. Verwandte Gedanken finden sich bei Jesaja und Micha, weiter bei Zephanja, hier besonders 1, 4ff. 9—13; 2, 1—3; 3, 9—13.

Die beiden ersten Möglichkeiten sind schon dadurch ausgeschlossen, daß die Schrift sofort glatt und geläufig gelesen werden kann, daß die Sprache des Deut. die des 7. Jhdts. ist, noch viel mehr freilich dadurch, daß in diesem Falle sich die ganze israelitische Geschichte seit Mose bzw. Salomo, auch die Religionsübung der Frommen, eines David, der älteren Propheten usw. immer in striktem Gegensatz zu diesem Gesetze (vgl. Ort, Zeit und Personen der heiligen Handlungen) bewegt hätte.

Der Berichterstatter über Fund und Einführung des Gesetzes in 2. Kön. 22; 23 ist zweifellos ein sehr guter, zuverlässiger Zeuge, manche Einzelheit seines Berichtes, besonders 22, 3ff. 14; 23, 3. 8f. usw. schließt es aus, daß hier, wie z. B. Menes annimmt, ein späterer Tendenzbericht vorliegt; dieser muß wegen 22, 20 vielmehr schon vor dem unglücklichen Ende Josias erstmalig verfaßt sein. Nur in 22, 8 wird ein ursprüngliches *hazzeh* ausgefallen oder auch später absichtlich beseitigt sein, vgl. 22, 13, so daß das Wort Hilqias ursprünglich lautete: *ich habe dies Gesetzbuch im Hause Jahwes gefunden.* Zu der Sitte, Schriften vor dem Angesicht Jahwes niederzulegen, vgl. auch noch Jes. 37, 14; die ägyptischen Parallelen hat Herrmann gesammelt. Die kritische Forschung des letzten Jahrhunderts ist immer wieder dadurch auf Abwege geraten, daß sie annahm, es handle sich um eine Mystifikation des Königs bzw. auch Hilqias. Die Mosaität des gefundenen Buches hat nach 22, 13ff. überhaupt nicht zur Frage gestanden, — die war eine selbstverständliche Stilform für jedes religiöse Gesetz —, sondern nur das Eintreffen der in dem Gesetz enthaltenen Drohungen wegen der bisherigen Nichtbeobachtung.

Die Herkunft des Gesetzes ist sehr umstritten. Die immer noch herrschende Auffassung (Wellhausen, Marti, Budde u. v. a.) ist die, daß es ein Kompromiß zwischen Priestern und Propheten darstelle und der Fund im Tempel nur inszeniert sei, um den König gefügig zu machen. Aber einzelne Gesetze können schlechterdings nicht aus einem Kompromiß zwischen Priestern und Propheten erklärt werden, insbesondere 18, 7, eine Bestimmung, die die jerusalemischen Priester so schädigte, daß sie deswegen nach 2. Kön. 23, 9 deren Einführung nicht duldeten, 18, 1f., die sie des Landbesitzes beraubte, und 18, 15ff., die der Thoraerteilung seitens der Priester einen Riegel vorschob. Sellin denkt an die Zeit Josias zwischen 630 und 622 und sieht in den Kreisen, die Josias Thronbesteigung unterstützten, die Verfasser. Auch von Rad neigt dieser Meinung zu, doch mit dem Unterschied, daß er dem Landadel eine Art Widerstandsbewegung gegen das allzu willige Eingehen Manasses auf kultische Forderungen der Assyrer zuschreibt; er nähert sich im zeitlichen Ansatz Steuernagel; Weiser sucht unter den Kultpropheten und Landpriestern den Verfasser und berührt sich im zeitlichen Ansatz mit Sellin. Welch nimmt dagegen an, daß das Deut. nach 721 die Kolonisten im assyrisch gewordenen Israel den Jahwismus lehren sollte. Richtig ist daran die Einsicht, daß nordisraelitische Einflüsse (Passah!) wahrzunehmen sind. Aber eher scheinen nordisraelitische Flüchtlinge unter Hizqia mit judäischen Kreisen zusammen das Gesetz verfaßt zu haben, um die in Israel gepflegten Sinaitraditionen in Juda heimisch zu machen. Die Unterwerfung Hizqias unter Assur im Jahre 701 könnte die Vertagung der Veröffentlichung und die Deponierung im Heiligtum bewirkt haben. Vgl. Rost, *Sinaibund und Davidsbund* ThLZ 73 (1947) Sp. 129—134.

☛ Allerdings ist das Gesetz Josias sicher nicht das ganze gegenwärtige Deuteronomium, sondern nur der Kern desselben gewesen. Wie dieser abzugrenzen ist, ist Hypothese. Doch in erster Linie ist er zweifellos zu suchen in der von Steuernagel in 12—26 nachgewiesenen sog. *Singularquelle*, wahrscheinlich verbunden mit einem kurzen geschichtlichen Resumee und einer Paränese als Einleitung und mit Segen und Fluch als Schluß (vgl. den Hammurapikodex). Danach kann man das Grundgesetz etwa in folgenden Partien suchen: 4, 44. 46—49; 6, 4—15; 12, 13—27; 13, 2—19; 14, 22—29; 15, 1—26, 15 (bis auf einzelne nachexilische Einschübe z. B. 20, 1—9); 28, 1—25; 30, 15—20, muß sich aber immer gegenwärtig halten, daß manches von diesen Gesetzen ebensogut auch erst Niederschlag der Reinigungs- und Reformaktion Josias selbst sein kann. Dieser Kern ist in seinen Tagen bei den öffentlichen Vorlesungen des Gesetzes sowohl durch ausführliche Paränesen, die zur Befolgung ermahnten (cp. 5—11), wie durch Hinzufügung neuer Gesetze erweitert. Dieses Corpus 4, 44—26, 15; 28, 1—25; 30, 15—20 ist dann zunächst noch in vorexilischer Zeit mit einer geschichtlichen eingehenden Exposition 1, 1—4, 4 und mit einem Schluß vom Tode des Mose 34, 1a. 5f. 10 versehen worden. Im Exil sind neue Zusätze hinzugekommen 4, 5—43; 28, 26ff.; 29; 30, 1—14 (weiteres s. in § 10, 2), und in manchen Einzelheiten ist es in nachexilischer Zeit erweitert (vgl. die

Erweiterung des urspr. Passahgesetzes 16, 1. 2. 5—7 durch die weiteren Festgesetze und dazu den trefflichen Artikel von Elhorst, *Die deuteronomischen Jahresfeste* ZAW 42 (1924), S. 136—145).

Daß der geschichtliche Rahmen 1—4; 29—34 von dem Kerne 5—25 bzw. 28 zu scheiden und daß in diesem wieder die Paränesen 5—11 von den Satzungen und Rechten 12—26 zu trennen seien, war schon längst von Kuenen, Wellhausen usw. erkannt. Aber darüber hinausgehend fanden Staerk und besonders Steuernagel, daß auch der Kern 5—26 nicht einheitlich sei, sondern Resultat einer Zusammenarbeit. In erster Linie an Hand der wechselnden Anrede mit *Du* und *Ihr* glaubte letzterer nachweisen zu können, daß 2 Gesetzessammlungen vorlagen, die jede eine paränetische Einleitung gehabt hätten. Stellenweise drängt sich diese Beobachtung geradezu zwingend als richtig auf, vgl. 12, 13. 14. 16—21. 26. 27 mit 12, 8—12, wo sonst die ungereimteste Wiederholung vorläge. Aber andererseits kann die von jenem konstruierte Pluralquelle nie selbständig existiert haben, es fehlt ihr jeder einheitliche Plan, auch hat sie nur vielfach, nicht immer die pluralische Anrede. Man wird daher darauf verzichten müssen, mittels dieses Indizes klar 2 Quellen zu scheiden. Das hat später in seiner *Einleitung* auch Steuernagel selbst getan. Hier bezeichnet er als das Urdeuteronomium (S. 179) 12, 13—28; 14, 22—29; 15, 19. 20; 16, 1—17. 21. 22; 17, 1. 2—7; 18, 9—12; 19, 1—13. 14; 21, 1—9. 15—21. 22—23; 22, 5. 9—29; 23, 1—15. 18. 19. 22—24; 24, 1—5; 25, 5—10. 13—16; 26, 1—15. Indes es fragt sich, ob die beiden Gesichtspunkte, nach denen er jetzt die Herausschälung vornimmt, die sachliche Verwandtschaft der Gesetze bzw. eine richtige Disposition derselben und ihre Berücksichtigung bei der Reform Josias ausreichend sind, um das Urgesetz festzustellen; rechnet doch Steuernagel selbst damit, daß der Verfasser dieser schon andere Gesetze formuliert vorgefunden und aufgenommen hat, und hat er doch selbst Puukko gegenüber den zweiten Maßstab als einen falschen hingestellt. Dieser hat versucht, auf Grund von 2. Kön. 22f. das von Josia gefundene Urgesetz zu rekonstruieren. Aber da hier natürlich nur das erwähnt wird, was besonders an Mißbräuchen auf Grund des gefundenen Gesetzes abgestellt werden mußte, so ist diese Rekonstruktion zu mager ausgefallen. Einen neuen Weg der Analyse hat Hempel eingeschlagen, indem er zunächst alle die Gesetze untersucht, die den Einfluß der Kultuszentralisation verraten, und ihre literarische Eigenart, ihre Vorstufen und Heimat herausarbeitet und sodann die übrigen Teile auf die Frage hin prüft, wieweit sie in ihrer heutigen Gestalt von derselben Hand herleitbar sind. Auf diesem Wege kommt er zu dem Resultate, daß das Josiabuch keine originale Schöpfung war, sondern daß sein Verfasser die alte jerusalemische Tempelregel im Interesse der Kultuszentralisation überarbeitet, durch einige soziale Bestimmungen erweitert und mit einer Einleitung auf Grund von E versehen habe. Später habe derselbe Verfasser eine zweite gegen die Greuel Manasses gerichtete Quelle eingearbeitet. Ergänzt man diese Hypothese durch die oben vorgetragene Annahme von einer Beteiligung nordisraelitischer Flüchtlinge, die spezifisch israelitisches

Traditionsgut mitbrachten, so könnte sie den wirklichen Vorgängen nahe kommen. Daß das Gesetz unter diesen Umständen sehr geeignet war für die Reformbestrebungen des Josia, die auf eine Wiederaufrichtung des davidischen Großreiches hinausliefen, ist nicht zu leugnen.

Die Paränesen 5, 20—11, 32, in denen uns immer wieder Hinweise auf das Gesetz, die Gebote und Rechte usw. begegnen, ohne daß diese selbst folgten, hat Klostermann richtig verstehen gelehrt als Ansprachen, die bei der Verlesung des Gesetzes (12—26, aber nicht eines verlorenen Wüstengesetzes, wie Kl. meint) gehalten wurden, eine gewiß uralte Sitte, vgl. 1. Sam. 7, 16. Es läuft praktisch beinahe auf dasselbe hinaus, ob man hier wie dieser zwei Redeganze 6, 4—8, 20 und 9—11 oder wie Steuernagel, Pl. 5, 1—4. 20—28; 9, 9—29 und Sg. 6, 4—9, 7 (+ 10, 12. 14—15. 21. 22; 11, 10—12. 14—15) unterscheidet. Dem Predigtstil des Deuteronomiums haben Breit und von Rad besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Ein Blick auf den Inhalt der Gesetze tut dar, daß es zum guten Teil uraltes Volksgesetz (Beziehungen zum Bundesbuch!) ist, was uns hier entgegentritt, vgl. cp. 22—25. Aber auch in dem die Rechtssprechung regelnden Gesetze (17, 8—13, sobald man den Priester überall streicht, bleibt der *Richter*, d. i. der König, übrig), im Königsgesetz (17, 14ff., wo V. 16 auf die vorassyrische Periode weist), im Kriegsgesetz (20, 2—4. 8) usw. kann man unschwer die neuen Erweiterungen von der alten Grundlage ablösen. Die sozialen Gesetze (z. B. 15, 1—18) rechnen mit dem vorprophetischen Bauernstande und nicht mit dem Latifundienwesen und der Großkaufmannschaft der prophetischen Ära. Vor allem auch die stilkritischen Untersuchungen Jirkus haben bewiesen, wieviel altes Material im einzelnen das deut. Gesetz umschließt.

Dagegen macht sich das Neue besonders in 12, 13—27; 13, 2ff.; 14, 22—29; 16, 1—17; 18, 1—8; 26, 1. 2. 5—15 bemerkbar. Nur darf man nie vergessen, daß in Juda die Idee der Zentralisation in der Luft gelegen haben muß, seitdem Salomo über dem altgeweihten Heiligtume der Lade den glänzenden Tempel erbaute (vgl. 1. Kön. 8, 65; Am. 1, 2; Jes. 8, 18; 18, 7; 30, 29; 31, 4), daß ebenso das, was man die deuteronomische Diktion nennt, ebenfalls seine lange Vorgeschichte gehabt hat (vgl. die Bearbeitung der elohistischen Schrift, Hos. 1, 2b; 2, 7. 15; 6, 10; 10, 5. 8; 11, 2; 13, 2 usw.), und daß wir aus den prophetischen Schriften allein leicht ein falsches Bild konstruieren, weil dieselben an eine praktische Reform des Kultes nicht gedacht haben, gewiß aber schon andere ernste Kreise im 8. Jhdt. (vgl. Hos. 13, 13). Inwieweit im einzelnen das josianische Gesetz und das Tempelgesetz Hizqias an das des Salomo anknüpfte, das wird sich schwerlich je sicher feststellen lassen, da diese alle für uns verloren sind. Daß auch das Neue darin dem Mose in den Mund gelegt wurde, gehört einfach zum israelitischen Gesetzesstil, galt doch alles nur als zeitgemäße Reproduktion des von jenem gegebenen Grundgesetzes. Es ist aber durchaus nicht ausgeschlossen, daß die Leviten schon seit alters aus Qadesch den Gedanken mitgebracht haben, daß Jahwe offiziell nur an einer Stelle kultisch ver-

ehrt sein wolle, so viele Querstriche auch die Praxis dazwischen machte, vgl. Ex. 34, 26; Dt. 33, 10; denn am Anfang der geschichtlichen Tradition des Volkes stand eine Periode, in der die Gemeinde während des Wüstenzuges Jahwe immer gemeinsam und an einer Stelle verehrt hatte (mit Recht von Kegel und Löhr betont).

¶ Mit der eidlichen Verpflichtung auf das Deuteronomium hat Josia sein Volk auf der von den Elohisten gewiesenen Bahn einen bedeutenden Schritt vorwärts tun lassen, der folgerichtig ins Judentum führen mußte. Aber es war menschlich betrachtet der einzige Weg, das Volk zu retten vor dem kanaanäischen und babylonischen Heidentum, und von höherer Warte aus betrachtet, erscheint jene Einführung als der edelste und höchste, zugleich auch tragischste Versuch, der Menschheit auf dem Wege des Gesetzes das Evangelium zu bringen. Das Deuteronomium ist durchtränkt mit prophetischen Ideen, A und O ist ihm die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott 6, 5; 7, 8 usw. Aber die Schale, in der sie dargeboten wurden, mußte den edlen Trank gerinnen lassen; sie war nötig in jener Zeit, gehörte aber auch nur der Zeit an.

§ 9. Die sogenannte Priesterschrift

¶ Wurster, *Zur Charakteristik und Geschichte des Priesterkodex und des Heiligkeitsgesetzes* ZAW 4 (1884) S. 112ff.; Baudissin, *Die Geschichte des alttest. Priestertums* 1889; Kräutlein, *Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen* 1908; Kegel, *Die Kultusreform Esras* 1921; Löhr, *Untersuch. zum Hexateuchproblem* I: *Der Priesterkodex in d. Genesis* BZAW 38 1924; Jepsen, *Zur Chronologie des Priesterkodex* ZAW 46 (1929) S. 251–255; Kittel, *Geschichte des V. Israel* III, 2. S. 584–662, 1929; Schäder, *Esra, der Schreiber* 1930; von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* BWANT 65 1934; Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* 1943.

¶ Die Bestandteile der sog. Priesterschrift heben sich besonders charakteristisch von dem übrigen Pentateuch ab, so daß auch der Laie sie bald erkennen kann.

Solche Merkmale sind: Ein auffallend formelhafter Stil, ein besonderes Interesse für Genealogien und Zahlen, für kultische Gesetze, Gewohnheiten und Priesterrechte, die starke Betonung des Ideals kultischer Reinheit und Heiligkeit, eine ganz charakteristische Sprache, z. B. הוֹלִיד (erzeugen), הֵקִים בְּרִית (einen Bund schließen), אֲחֻזָּה (Besitz), רְכֻשׁ (Habe), בָּרָא (schaffen), עֵדָה (Gemeinde), מַטֶּה (Stamm) (vgl. Rost, *Vorstufen von Kirche und Synagoge im A T* 1938) usw. In den geschichtlichen Teilen sucht sie alle Anthropomorphismen zu meiden. Entsprechend ihrer Auffassung, daß Jahwe sich erst dem Mose erschlossen habe Ex. 6, 2. 3, braucht sie diesen Namen nie zuvor, aber ebenso schweigt sie in der vormosaischen Zeit über Opfer, Orakel, Priestertum, Unterscheidung von rein und unrein und dgl.

¶ Dieser Quelle werden in großer Übereinstimmung folgende Partien

zugesprochen: Gen. 1, 1–2, 4a; 5, 1–28. 30–32; 6, 9–22; 7 u. 8† mit J; 9, 1–17. 28. 29; 10, 1–7. 20–23. 31f.; 11, 10–32; 13, 6. 11–13; 17; 16, 3. 15. 16; 23; 25, 7–20; 27, 46–28, 9; 34† mit JE; 35, 9–13. 15. 22–29; 36; 46, 6–27; 48, 3–6; 49, 28–33; 50, 12. 13; Ex. 1, 1–5. 7. 13. 14; 2, 23–25; 6, 2–7. 13; 8; 9 u. 11† mit JE; 12, 1–20. 40–51; 14 u. 16† mit JE; 25–31; 34, 29–40, 38; Lev. ganz; Nu. 1–10; 13, 1–17; 14† mit JE; 15; 16† mit JE; 17, 1–20, 13; 25, 6–31, 54; 32† mit JE; 33–36; Dt. 32, 48–52; 34, 1a. 7–9.

☛ Die Priesterschrift beginnt danach wie die jahwistische mit einer Schöpfungserzählung und schließt im Pentateuch ebenfalls mit dem Tode des Mose. Die allgemeine Annahme, daß sie ihre Fortsetzung im Josuabuche findet, ist durch Noth in Frage gestellt worden. Sie ist in der Untersuchung des Josuabuches zu erörtern. In dem ganzen Aufriß der Geschichte gleicht sie J durchaus, aber in der Einzelbehandlung geht sie vollständig andere Wege. Hier ist die ganze Geschichte offenbar nur Einleitung in das Gesetz und Illustration für dasselbe, sie will überhaupt nur Kultusgeschichte geben.

☛ Die Untersuchung über ihre Herkunft ist dadurch erschwert, daß sie, so gewiß sie jetzt den Stempel eines Geistes trägt, von Hause aus keine literarische Einheit bildet, sondern aus den verschiedensten Materialien und Schichten zusammengewachsen ist, welche vielfach nur oberflächlich verbunden sind.

Das zeigt zunächst die große Zahl von Dubletten innerhalb Ps: Ex. 27–29; Lev. nur ein Altar, Ex. 30, 1–10; 35–40 daneben ein goldener Räucheraltar; Nu. 4, 3ff. Dienstpflicht der Leviten mit 30 J., 8, 23–26 mit 25 J.; Ex. 29, 1ff. nur Aaron gesalbt, 28, 41ff. alle Priester. Besonders scharf hebt sich, wie schon § 5 ausgeführt, Lev. 17–26 als eine von Hause aus ganz selbständige Schicht ab; vor allem hat Eerdmans bewiesen, daß solche Differenzen nicht nur innerhalb der Gesetze, sondern auch der Erzählungen vorliegen. Es widerstreitet dem eigentlichen Grundprinzip Ps, daß eine kultische Einrichtung wie die Beschneidung schon auf Abraham Gen. 17, der Sabbat sogar schon auf die Schöpfung 2, 1ff. zurückgeführt wird, daß von den Vätern gesagt wird, sie hätten mit Gott verkehrt 5, 22. 24; 6, 9, daß das Königtum als eine besondere göttliche Verheißung gilt 17, 6. 16; 35, 11, daß eine lange Geschichte einem Ahnengrabe gewidmet ist, 23, 1ff., daß die Ismaeliter mit in den Bund aufgenommen werden 17, 23. (Falsch meint allerdings E., der, der Ex. 6, 2 schrieb, hätte für Gott zuvor immer nur *El schaddai* sagen müssen und daher zwar Gen. 17, 1–14; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3, aber nicht die *Elohim*-abschnitte schreiben können. Denn jene Stelle sagt nur, Gott hätte sich selbst zuvor immer in jener Weise benannt.) Die Komposition der Schrift ist also noch viel komplizierter, als man lange angenommen (vgl. auch Löhr). Neuerdings hat von Rad wahrscheinlich gemacht, daß durchgehend ein P^A und P^B zu unterscheiden sind, die theologisch z. T. stark voneinander differieren, von denen wir allerdings — anders als von Rad — den einen nur als einen theologisch in vielem anders eingestellten Bearbeiter des andern auffassen möchten. Ausgangspunkt

für von Rads Untersuchungen waren die erzählenden Abschnitte. Noth übernimmt zwar nicht von Rads zwei Schichten, geht aber insofern über ihn hinaus, als er nur diese Erzählungen für die ursprüngliche Priesterschrift hält, während die Gesetze nachträglich eingefügt worden seien.

Trotzdem müssen wir wegen der geistigen und sprachlichen Verwandtschaft der Schrift gegenüber aller sonstigen und pentateuchischen Literatur zunächst versuchen, sie als eine Einheit zu begreifen, und fragen: wann kann sie in der jetzt gegebenen Form und Komposition veröffentlicht sein? Darauf kann die Antwort nur lauten: in den Tagen Ezra-Nehemias. Erst damals ist die in Babylonien zuvor allmählich ausgearbeitete Priesterschrift als Gesetz eingeführt worden und zwar, nachdem sie bereits dort von Ezra mit JED zu dem jetzigen Pentateuch zusammengearbeitet war.

Nach Ezr. 7, 1ff. zog dieser, ein Priester und Schreiber des Gesetzes des Gottes des Himmels, im J. 458 von Babylon nach Jerusalem, um auf Grund des Gesetzes Gottes, das in seiner Hand war, eine Untersuchung über Juda und Jerusalem anzustellen. (Auf die Frage der Geschichtlichkeit Ezras und seines Zuges, die von Torrey, Mowinkkel und Hölscher mit unzureichenden Gründen angefochten worden ist, kann hier nicht eingegangen werden; doch vgl. 8, 15. 17. 21. 31. 33 und zu seinem Ferman 7, 12ff. Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judentums* 1896; Meinhold, *Esra, der Schriftgelehrte*, Martifestschrift 1925 S. 197–206; Sellin, *Geschichte* II S. 136ff.; Schäder, a. a. O. S. 42ff.). Dies Gesetz brachte er in 2 Volksversammlungen, von denen Neh. 8 und Ezra 9 erzählen, geschickt zur Einführung. Aber nach seinem baldigen Sturz hat erst Nehemia es zur dauernden Geltung gebracht, vgl. Neh. 9, 1ff.; 13, 1–3. 10ff. Daß dies Gesetz in erster Linie Bestimmungen der Priesterschrift enthielt, ist ganz unleugbar. Neh. 8, 15 rekurriert auf Lev. 23, 40; 8, 18 auf Lev. 23, 36 (anders als Dt. 16, 13–15); 10, 36–40 auf Nu. 18, 12–32. 10, 34 ist eine Zusammenfassung des ganzen Opferrituales von P. Andererseits ist freilich die weit verbreitete Meinung, dies Gesetz sei ausschließlich P gewesen, unhaltbar; denn das Verbot des Konnubiums mit Landeseinwohnern 10, 31; 13, 1f. findet sich nur Ex. 34, 12. 15f. und Dt. 7, 2ff., und das Gelöbnis, im Sabbatjahr die Schuldzahlung nicht zu verlangen 10, 32, geht ebenfalls auf Dt. 15, 2 zurück. Mithin hat es sich um den durch P erweiterten ganzen Pentateuch gehandelt.

Jedenfalls war die Priesterschrift zuvor noch nicht Gesetz. Das beweisen folgende Argumente: a) Die Propheten Deuterojesaja, Haggai, Sacharja, Maleachi gehen ausschließlich auf das Deuteronomium zurück. b) Ezechiel setzt allerdings Lev. 17–26 und viele andere priesterliche Gesetze voraus, aber nimmermehr schon unsere geschlossene Priesterschrift; denn vom Hohenpriester weiß er noch nichts und die Degradation der Leviten, die im Deut. noch Priester sind, zu Tempeldienern vollzieht sich erst bei ihm (44, 9–16), in P ist sie aber bereits vorausgesetzt, da kommen ohne weiteres nur *die Söhne Aarons* als Priester in Betracht. c) Der Bericht von der Einführung des Deut.

2. Kön. 22; 23 wäre ein Unding, wenn P bereits Gesetz gewesen wäre; wie hätte Josia über den Fund jenes entsetzt sein können, wenn bereits ein vielfach weit strengeres Gesetz anerkannt war? d) Nun erscheint aber auch das Deut. in beinah jeder Beziehung als das ältere Gesetz gegenüber der Priesterschrift in ihrer jetzigen Gestalt (dort wird die Einheit der Kultusstätte erst gefordert, hier vorausgesetzt usw.). Und so offenkundig es in seinen Bestimmungen auf Ex. 20—23; 34 und die Grundlage des Heiligkeitsgesetzes zurückgeht, so fehlt jede Beziehung in ihm auf P. e) Endlich ist zu beachten, daß einerseits die vorexilischen Propheten, besonders Jer. 7, 22, andererseits einzelne Bestimmungen in P selbst (z. B. die betreffs der Rechte des Hohenpriesters Nu. 34, 17ff.; 35, 25. 28, neben denen ein König keinen Platz gehabt hätte), es geradezu ausschließen, daß P bereits vor dem Exil als göttliches Gesetz in Jerusalem anerkannt war.

Alle Einwände dagegen sind nicht stichhaltig. Insbesondere der Hinweis auf die Kürze der Zeit für eine Verlesung des ganzen Pentateuch erledigt sich durch Neh. 8, 3. 8. 18, wo nur gesagt wird, daß aus dem Buche, dem Gesetze Gottes, vorgelesen worden sei, übrigens vielleicht in (aramäischer) Übersetzung (so deutet Schäder wohl richtig das umstrittene *mephorasch*). Die Häupter der Gemeinde würden sich doch nie ihre altüberkommenen Gesetze zugunsten eines Neulings einfach haben entreißen lassen. Und endlich mit Recht hat Dahse (a. a. O. S. 144ff.) darauf aufmerksam gemacht, daß in manchen Versen und kleinen Perikopen der Genesis, die man bis jetzt zu P gerechnet hat, nichts anderes zu sehen ist als liturgisches Beiwerk, durch das das ganze Werk für die Zwecke gottesdienstlicher Verlesung von Ezra bearbeitet wurde.

Ist nun P 458 von Ezra aus Babylon mitgebracht, so muß sie dort zuvor niedergeschrieben worden sein, und zwar vor 458, aber nach 537, der Heimkehr der ersten großen Exulantenschar. Man hat wohl das Bedenken geäußert, woher denn den babylonischen Juden, die selbst die Heimat nicht wieder aufgesucht hätten, dies intensive Interesse für den jerusalemischen Kult gekommen sein sollte. Aber man muß mit einer besonderen Bewegung rechnen, die unter Artaxerxes in der Mitte jener entstanden und deren Folge auch die Heimkehr der Gola Ezras ist; außerdem hat es natürlich nie an lebendiger Fühlung zwischen Jerusalem und Babylon gefehlt, vgl. Sach. 6, 10; Neh. 1, 2. Auch die Sprache von P bestätigt diese Zeit der Entstehung von P durchaus, vgl. König, *Einleitung* S. 228—231. Soweit verdanken wir die Lösung des viel umstrittenen Problems in der Hauptsache Reuß, Graf, Wellhausen und Kuenen.

☛ Nun taucht aber ein zweites Problem auf: woher, aus welcher Zeit stammen die Materialien dieser neuen Schrift? Zur Lösung dieses sind erst geringe Vorarbeiten getan. Es gewinnt mit jedem Jahre größere Wahrscheinlichkeit, daß die Geschichtsdarstellung Ps zum guten Teil nachexilische Überarbeitung eines bereits vorexilischen, priesterlichen Geschichtsbuches ist.

Schon Wellhausen u. a. haben 3 Schichten in P unterscheiden

wollen: ältere priesterliche Aufzeichnungen Ph, eine priesterliche Schrift erzählenden und legislatorischen Inhalts Pg und spätere Nachtriebe Ps. Aber diese Scheidung, so richtig sie ist — nur muß Pg noch schärfer als bisher herausgearbeitet und von späteren Zusätzen gereinigt werden (vgl. Eichrodt a. a. O. S. 51) — trifft den Kern der Sache gar nicht. Fast alle erzählenden Stoffe von P in Gen. sind nur teils flüchtig, teils gründlich überarbeitet, zum Teil aber ebenso alt, wenn nicht noch älter, als die von J und E. Der Schöpfungsbericht läßt noch als einstige Grundlage den babylonisch und ägyptisch beeinflußten Schöpfungsmythus erkennen, der Polytheismus leuchtet noch in 1, 26; 9, 6 hindurch; der Verkehr mit der Gottheit in 5, 25; 6, 9. 13 und die mythologische Zahl 365 dort, die Dauer der Flut von 365 Tagen in 6—8; der Bundesbogen 9, 12ff., das hohe Alter der Beschneidung und die Gemeinsamkeit derselben mit den Ismaelitern 17, das Auffahren Gottes 17, 22; 35, 13, wie sein Erscheinen 48, 3; Ex. 6, 3, das Ahnengrab Gen. 23; 25, 9; 49, 29—32; 50, 13; speziell die Erzählung des Kaufes des Begräbnisplatzes von den Hettitern 23 (vgl. dazu Winckler, *Vorderasien im 2. Jahrtausend* 1913 S. 45ff.), auch die Überlieferung von dem Gebrauch des Gottesnamens *El schaddai*, das alles läßt auf alte, vorprophetische Traditionen schließen. Und da uns der Alte Orient immer deutlicher lehrt, wie alt gerade auch chronologische Konstruktion und Spekulation in Priesterkreisen ist, da die Namen der Genealogien, so weit wir sie überhaupt kontrollieren können, sich ebenfalls als dem ältesten Stadium der Geschichte Israels entsprechend bewähren, so werden wir zu dem Schlusse hingedrängt, daß wir hier tatsächlich viele Vorstufen annehmen müssen (als eine solche ist z. B. das Toledotbuch von 5, 1ff. aufzufassen), und daß mindestens schon einmal in der Königszeit das priesterliche Geschichtsbuch fixiert war, aus dem die Geschichtserzählung von P geworden; denn nur so erklärt sich 17, 6. 16; 35, 11. Vgl. ZEAT, S. 54 und Eerdmans, a. a. O. I u. III. Greßmann hat bewiesen, wie auch in Ex. und Nu. P mehrfach eine Tradition vertritt, die älter ist als die von J und E (vgl. Sellin, *Mose* S. 341 u. sonst). Einen Ur-P weist an der Hand von Gen. 17 Steuernagel nach in der Buddefestschrift S. 172ff., und viel konsequenter durch die ganze Schrift hindurch von Rad, ohne aber auf die Frage der Entstehungszeit der beiden Redaktionen näher einzugehen.

☞ Aber auch die ganze spezialisierte kultische Gesetzgebung ist materiell gar keine Neuschöpfung, sondern zum weitaus größten Teile eine Sammlung und Kodifizierung lange vorexilischer Gesetze und Bräuche, die teils in Jerusalem, teils an anderen Landesheiligtümern in Geltung gewesen waren, unter einheitlichen neuen religiösen Gesichtspunkten, denen der Hierarchie und Heiligkeit.

Stringent ist bis jetzt nur erst in Bezug auf das Heiligkeitsgesetz der Beweis geführt, daß P im Unterschiede von, wenn nicht gar im Gegensatz zu dem in Jerusalem herrschenden D andere vorexilische Gesetzeskorpora zugrunde gelegt hat (vgl. 1 § 5e). Aber wir können bereits mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, daß das auch an anderen Stellen geschehen ist. Den Versuch einer Argumentation in dieser

Richtung hat Merx vorgenommen. Er hat sich bemüht darzutun, wie auch Lev. 1—7 die *Söhne Aarons* erst neben den *Priester*, das im *Hofe der Stiftshütte* neben das *an heiliger Stätte* gesetzt ist, so daß auch hier noch überall die alten Höhengesetze hindurchleuchten, vgl. 14 und 15, wo ebenfalls die Priester als im Lande verteilt vorausgesetzt werden. Aber man wird noch über ihn hinausgehen müssen. Nicht nur führt uns die Grundlage von Lev. 16 in die älteste Phase der Religion Israels (vgl. v. 21ff.), sondern dasselbe gilt ja auch vom Kerne des Nasiräatsgesetzes Nu. 6 wie schließlich von allen Reinigungs- und Speisevorschriften Lev. 11—15 (vgl. Kittel, *Gesch. d. V. Isr.* I[5.6] S. 206f.; Bertholet, *Leviticus* und Eerdmans a. a. O. III und IV). Ja, auch bei der Priestertracht, beim Ephod wird nur das auf den Hohenpriester beschränkt, was früher das Recht jedes Ober- bzw. Orakelpriesters war; sachlich ist überhaupt kein Unterschied zwischen dem Priesterephod eines Ebjatar und dem des Aaron, nur die Bedeutung und Legitimation, es zu tragen, sowie vielleicht diese oder jene Einzelheit der Dekoration ist eine andere geworden (vgl. Sellin, *Religionsgeschichte* S. 49). Und bei der Opfer- und Festgesetzgebung steht es nicht anders, überall kann man altes, zum Teil sogar kanaanäisches Material durch die junge Hülle hindurchscheinen sehen (vgl. z. B. beim Zeltfest Lev. 23, 34. 42 usw.).

❡ Ja, sogar in dem, worin man vielfach die ureigene Schöpfung Ps sieht, in der Ausrichtung des ganzen Gesetzes auf die Stiftshütte, könnte eine geschichtliche Anknüpfung an ein Zeltheiligtum vorliegen, das freilich nach E wesentlich einfacher ausgesehen hat. In Gibeon (und Mizpa?) scheint dieselbe Zelttradition einmal gepflegt worden zu sein. Freilich wurde sie von dem Tempel in Jerusalem, vor allem nach der Verpflichtung auf das Deuteronomium überstrahlt und könnte aus der Katastrophe Jerusalems und des dortigen Tempels neues Leben gewonnen haben.

❡ So ist es verständlich, wenn Ezra trotz der Jugend des literarischen Produktes, das er mitbrachte, seine ganze Persönlichkeit dafür einsetzte, daß es sich um die altheiligen Satzungen der Väter seines Volkes handele, und daß ihm und seinen Gesinnungsgenossen der Tag der offiziellen Einführung jener als der große Bußtag galt, da ein ganzes Volk nach langen Irrfahrten wieder zurückkehrte zu den Quellen seines Ursprungs und seiner Kraft.

§ 10. Die Entstehung des Pentateuchs in seiner jetzigen Gestalt

❡ In den § 6—9 wurden 4 Quellenschriften behandelt, von denen zum mindesten für J, D und P allgemein zugegeben wird, daß sie einmal selbständig existiert haben. Hält man auch E für eine selbständige Quellenschrift, was in § 7 entgegen neuen Einwänden als wahrscheinlich herausgestellt worden ist, so ist nunmehr zu zeigen, wie aus diesen Quellenschriften der heutige Pentateuch hervorgegangen ist.

❡ Wenn die in § 7 vorgetragene Meinung über die Entstehung und die Bedeutung von E richtig ist, dann ist anzunehmen, daß E nach dem

Zusammenbruch des Reiches Israel von nach Juda geflüchteten Israeliten in die neue Heimat mitgebracht worden und in der Folgezeit mit J vereinigt worden ist. Dieser Jehowist (JE), in dem J leitend und E ergänzend ist, zeigt keine deuteronomischen und deuteronomistischen Einflüsse und Eingriffe, dürfte also vor der Veröffentlichung von D durch Josia abgeschlossen gewesen sein.

Schwierig ist die Frage, wann D mit JE vereinigt worden ist. Die weithin als gültig angesehene Annahme, daß D im babylonischen Exil mit JE verbunden worden sei, ist durch Noth mit starken Gründen angegriffen worden. Es wird sich empfehlen, zuerst die übliche Auffassung gekürzt nach Sellin zu bieten. Danach ist der Vorgang folgendermaßen zu denken:

1. Nachdem in Josias Tagen und in den letzten Jahrzehnten vor dem Exil das Gros des deuteronomischen Buches, wie wir in § 8 ausgeführt haben, allmählich entstanden war, teils aus dem Josiagesetze und einigen Erweiterungen, teils aus Paränesen, teils aus einer geschichtlichen Einleitung und Schluß, machte sich naturgemäß in Babylon das dringende Bedürfnis geltend, für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte und die religiöse Belehrung aus den 2 Thorabüchern, die man nun besaß, ein großes Werk zu schaffen. So kam es — vermutlich in der 2. Hälfte des Exils — zu der Redaktion JED, zu dem großen mit Gen. 2, 4b beginnenden und bis ins Exil reichenden deuteronomischen Geschichtswerk, von dem wir später noch mehr hören werden (vgl. II A. § 4 Anhang).

Daß diese Redaktion sich eng an elohistische Bestandteile in JE anlehnte, nicht an jahwistische, ist nicht zu verwundern, repräsentierten jene doch die Form, in der die alte Geschichte damals in den Gottesdiensten vorgetragen wurde, vgl. daher Dt. 10, 6f.; 11, 29f.; 27 2—12; 31, 14—23. Eine besondere Redaktion ED der von JED vorausgehen zu lassen, wie Procksch, a. a. O. S. 240ff. getan hat, ist daher überflüssig. Es wurde nun aber im Zusammenhange mit der Zusammenarbeitung von D mit JE das Bundesbuch von der Stelle, die es einst als künftiges Sichemgesetz im letzten Kapitel des Lebens Moses einnahm (vgl. § 5, 2b), weggerückt und der Horebszene angeknüpft, um dort Raum für das Deuteronomium zu schaffen. Nahegelegt war diese Verschiebung dadurch, daß schon E Ex. 24, 7 in der Horebszene von einem Bundesbuche gesprochen hatte, darunter freilich nach 24, 4 die 10 Worte von 20, 1—17 verstehend. Praktisch wurde hiermit allerdings das Bb. außer Kraft gesetzt.

In Gen.—Nu. hat diese Redaktion sich sonst fast jeden Eingriffs enthalten. Ihr spezielles Interesse gilt der Zeit des Mose und des Josua; was JE über diese erzählt hatte, ließ sie äußerlich bestehen, suchte es aber durch D, das allein den Dekalog aus JE aufgenommen hatte, und durch Neuschöpfungen im Josuabuche, von denen wir später hören werden, zu neutralisieren. Ihre Spuren, die man z. B. in Gen. 18, 17—19; 26, 5; Ex. 12, 24—27; 13, 3—16; 19, 22—24; 20, 4b. 5 usw. hat finden wollen, beruhen wohl auf späterer Diaskeuastenarbeit.

2. Eine zweite Redaktion legte die Priesterschrift zugrunde und

fügte ihr JED, alle Teile dieses gleichwertend, ein; zunächst wurde die Verbindung allerdings nur bis zum Tode des Mose durchgeführt; denn als Thora des Mose wurde der ganze Kodex in Umlauf gesetzt. Und das Prinzip der Zusammenarbeit im Josuabuche ist, wie wir hernach sehen werden, ein ganz anderes. Wir können mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, daß jene unter der Leitung Ezras in Babylon vor Einführung des Gesetzes bewerkstelligt wurde. Die Samaritaner haben im 4. Jhdt. den Pentateuch in der Hauptsache in der uns erhaltenen Gestalt in ihr Schisma hinübergenommen. Freilich ist auch hernach noch an einzelnen Perikopen geändert, wie vor allem der abweichende Typus der LXX zeigt, in der z. B. Ex. 37, 25—28 fehlen und 35—40 überhaupt erst von anderer Hand nachgetragen zu sein scheinen, jedenfalls vollständig anders geordnet sind als im MT.

Noth dagegen sieht in D den Anfang des deuteronomistischen Geschichtswerkes, das die ganze vorexilische Überlieferung außerhalb von JE zusammengefaßt hat und später in die kanonischen Bücher Deuteronomium bis 2. Kön. zerlegt worden ist. Bevor D in den Pentateuch aufgenommen wurde, war bereits unter Zugrundelegung von P mit dieser die jehowistische Überlieferung zusammengearbeitet worden. Schließlich ist diesem bis zum Tode des Mose reichenden Werk noch D unmittelbar vor dem Bericht über den Tod des Gesetzgebers eingefügt worden, so aber, daß D für die Mitteilungen über den Tod des Mose zugrunde gelegt worden ist. Daß unter Ezra der heutige Pentateuch bis auf geringe Änderungen seine Gestalt erhalten hat, ist auch Noths Meinung. Seine These hat viel Wahrscheinlichkeit für sich und könnte neue Wege weisen. Doch ist sie von einigen Schwierigkeiten belastet, die auch dem ähnlich gelagerten Aufriß Pfeiffers anhaften. Vor allem wird die sehr ungleichmäßige Durchdringung des ganzen Stoffes mit deuteronomistischem Gedankengut — man vergleiche Josua, Richter, Samuel, Könige — noch gründlicher untersucht werden müssen.

Wurde bisher die Entstehung des Pentateuchs wesentlich als literarischer Prozeß gedeutet, so mehren sich in neuerer Zeit, besonders auf skandinavischem Boden, die Einwände gegen diese Annahme, indem sie ältere Forschungen aufgreifen. Bei einem literarischen Prozeß bleibt immer das Rätsel, wie es gekommen ist, daß jedesmal die jüngere Quelle die Absicht gehabt haben muß, die ältere zu verdrängen, daß es ihr aber jedesmal mißlungen ist, daß ebenso jedesmal die die Quellen verbindenden Redaktionen von der Tendenz geleitet gewesen sein müssen, die Einzelquellen verschwinden zu lassen, indes ebenfalls ohne Erfolg bis zu der endgültigen ezranischen Redaktion. Endlich fragt es sich, wo man im 8.—6. Jahrhundert das Publikum suchen soll, das diese immer erneuten Redaktionen gelesen hat. Las man wirklich damals schon Erbauungsliteratur — denn das ist die pentateuchische von der elohistischen Schicht an zum guten Teil — hin und her in den Häusern? Diese Rätsel schwinden, wenn wir zu der literarischen eine rhetorisch-liturgische Erklärung, zu dem privaten Lesen das kultische Hören hinzunehmen, d. h. uns vorstellen, daß jedesmal die jüngere Quelle der älteren das Recht literarischer Existenz ruhig beließ, sich selbst aber

zunächst nur in Vortrag und Rede als zeitgemäßere Darstellung der alten Geschichte wie des alten Gotteswillens einführte und erst später literarisch neben jene setzte, auf denselben Rollen, den Vorzug aber in Gottesdienst und Erbauungsstunden beanspruchend, bis ihr selbst in einer neuen Periode dasselbe Schicksal der Neutralisierung durch eine abermals jüngere Darstellung zuteil wurde. Erst seit Ezra wurde dann alles, was an geschichtlicher und gesetzlicher Literatur in dem Thorabuche (Ex. 17, 14; 24, 4. 7; Dt. 29, 19; 31, 24) erhalten geblieben war, als gleichwertig für den Gottesdienst betrachtet.

Früher haben nur ganz vereinzelte Gelehrte wie Klostermann versucht, die Forschung auf diese Bahn, kurz gesagt, auf die Annahme einer allmählichen Kristallisation des Pentateuchs, hinzuweisen. Wir fanden die Annahme Dahses, daß sich die Einführung von P als ein liturgischer Akt darstelle, durch Neh. 8, 8; 9, 3ff. wie die Beschaffenheit von P selbst bestätigt. Nach § 8 besteht D zum Teil (cp. 5—11) überhaupt aus Paränesen, die den Eindruck machen, in direkter Anrede an das Volk einmal vorgetragen worden zu sein. Und den Schlüssel hierzu liefert uns Dt. 31, 9ff., die sicher aus der Zeit vor dem babylonischen Exil stammende Anordnung, daß das ganze Gesetz am Laubhüttenfest vorgetragen werden sollte.

Aber die Sitte ist viel älter und allgemeiner gewesen. Von der freien Reproduktion des alten Rechts wie der Geschichte auf den gottesdienstlichen Things wird schon 1. Sam. 7, 16; 12, 7ff. berichtet in einer Quelle, die dem 7. Jhdt. entstammt, und zwar läßt die Tradition Samuel als Wanderredner gerade an den alten Heiligtümern von Bethel, Gilgal-Sichem und Mizpa auftreten. In der elohistischen Rede Josuas auf dem Volkstage in Sichem ist jene Sitte ebenfalls schon ohne weiteres vorausgesetzt Jos. 24, 1ff. Und 2. Kön. 4, 23 läßt uns vermuten, daß bereits im 9. Jhdt. Propheten sie an Sabbaten und Neumonden ausgeübt haben, wie überhaupt das „Gedenken" die eigentliche gottesdienstliche Beschäftigung an diesen Tagen war, vgl. Dt. 5, 15; Jes. 1, 13; Micha 6, 5f. Und abermals entdeckten wir in § 7 an der Qualität der elohistischen Erzählungen, daß diese, wenigstens zum Teil, ihre Wurzel in erbaulichen Vorträgen an den Heiligtümern oder in den Schulen haben müßten. Vollends haben wir dann bei Propheten wie Jeremia in 7, 1—8, 3 und Ezechiel in 20 regelrechte Predigten, in denen die Geschichte eine große Rolle spielt. (Weiter noch ist diesem Gedanken gottesdienstlicher Vorträge der alten Geschichte in der nachdavidischen Zeit Jirku, *Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen* 1917 nachgegangen. Vgl. dazu Th. d. Ggw. 1917 S. 199—203. Siehe auch Eißfeldt, *Einleitung* S. 16ff.; Beyer, *Spruch und Predigt bei den vorexil. Schriftpropheten* 1933; Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* 1934.)

Ist diese Auffassung richtig, so ist der Pentateuch aus dem Jahwisten durch immer neue Auflagen, die ihrerseits natürlich jedesmal selbständig auch alte wie neue Traditionen dem alten Bestande neu zuführten, allmählich herausgewachsen, aber nicht nur auf dem Wege stiller, schriftlicher Arbeit — die ist meistens erst nachgefolgt —, son-

dern zugleich auch mitten im gottesdienstlichen Leben Israels, im Laufe einer Geschichte von rund 600 Jahren (vgl. auch Nyberg, ZAW 52 (1934) S. 243f.). Noch stärker betonen das Fließende der mündlichen Überlieferung Birkeland und Mowinckel.

❡ Der Pentateuch bildet das Fundament des ganzen Judentums. Auch der christlichen Gemeinde wird er immerdar auf der einen Seite die Urkunde der göttlichen Erziehungsgedanken in der vormosaischen Geschichte und der Erwählung und Konstituierung eines Gottesvolkes auf Erden bleiben, auf der anderen Seite die Sammlung der gesetzlichen Niederschläge der mosaischen Religionsstiftung durch eine Zeit von beinahe 1000 Jahren und eine — selbstverständlich geschichtlich vermittelte — Urkunde des heiligen Willens Gottes an die Menschheit, des Gesetzes, das zwischeneingekommen ist als ein Zuchtmeister auf Christum, damit hernach die Gnade und die Wahrheit um so leuchtender hervorbreche Röm. 5,20; Gal.3, 24; Joh. 1, 17.

II. Die Propheten

❡ Ausgehend von dem Gedanken, daß auch die geschichtlichen Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige von Propheten geschrieben seien (nach Baba Bathra 14b von Josua, Samuel und Jeremia) haben die Sammler des hebräischen AT diese als die *früheren Propheten* den eigentlichen Prophetenschriften als den *späteren Propheten* vorangestellt.

a) Die früheren Propheten oder die geschichtlichen Bücher

§ 1. Das Buch Josua

Hollenberg, *Die deut. Bestandteile des B. J.* ThStKr 1874 S. 462ff.; Budde, *Richter und Jos.* ZAW 7 (1887) S. 93—166; Albers, *Die Quellenberichte in Jos.* 1891; Sellin, *Gilgal* 1917; Alt, *Judas Gaue unter Josia* PJB 1925 S. 100–116; derselbe, *Eine galiläische Ortsliste in Jos. 19* ZAW 45 (1927) S. 59—81; derselbe, *Das System der Stammesgrenzen im B. J.* Sellinfestschrift 1927 S. 13—24; derselbe, *Josua* BZAW 66 (1936) S. 13ff.; Noth, *Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches* ZDPV 58 (1935) S. 185–255; Garstang, *Joshua Judges* 1937; Möhlenbrink, *Die Landnahmesagen des Buches Josua* ZAW 56 (1938) 238–268; Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I 1943 S. 40ff.

❡ Das B. Jos. erzählt die Eroberung Kanaans unter der Führung des Josua und zerfällt in den eigentlichen Bericht über die Eroberung 1—12 und den über die Verteilung des Landes 13—21 nebst einem Schluß

22—24. Es beginnt mit dem Befehl zum Überschreiten des Jordan und endigt mit dem Tode Josuas nach vollbrachter Eroberung und nach nochmaliger Einprägung des Gesetzes und Bundschließung auf dem Reichstag zu Sichem. Das Buch will nirgends von Josua geschrieben sein; denn 24, 26 bezieht sich nur auf 24, 2ff. Vielmehr zeigen 9, 27; 15, 63; 19, 47 (vgl. mit Ri. 18) und 24, 29ff. auf den ersten Blick, daß der oder die Verfasser lange nach Josua gelebt haben.

Nun bemerkt man bald, daß auch dies Buch nicht einheitlich ist, sondern aus mehreren Quellen zusammengearbeitet ist; es liegt auch hier eine Menge von Widersprüchen und Dubletten vor, vgl. 8, 9 mit 8, 12; 11, 21f. mit 15, 13ff.; 15, 63 mit 18, 28; 23, 8 mit 24, 14 usw. Und bei näherer Prüfung hat man gefunden, daß genau dieselben Quellen, vielleicht von P abgesehen, wie im Pentateuch, die ja immer schon auf eine derartige Fortsetzung hinwiesen (vgl. Ex. 13, 19; Nu. 32, 16; Dt. 27, 4ff. E; Nu. 14, 24. 30; 27, 4 P; Dt. 1, 36ff.; 3, 18; 31, 7f. D), sich auch hier wiederfinden.

Der Feder des *Deuteronomisten* entstammen offenkundig 1, 3—9; 10, 40—42; 11, 10ff.; 12, 1—24; 22, 1—8; 23, 1—16; seine überarbeitende Hand spürt man in 8, 33—35. Umstritten ist der Anteil der *Priesterschrift*, der nach *Sellin* in Übereinstimmung mit vielen anderen in der Geschichte der Eroberung, abgesehen von kurzen Glossen, ein Faden in 3; 4; 6; 7; 9, 14. 15b. 17—21, dagegen in der Verteilungsliste des Landes 13—21 die größere Hälfte, endlich 22, 9—34 gehören. Aber mit *Noth* ist es fraglich, ob P die Landnahme noch berichtet hat.

Er hat wohl mit Recht die Einfügung der geographischen Listen D zugeschrieben. Sie zerfallen nach *Alt* einerseits in eine Liste der Stammesgrenzen, andererseits in Städteverzeichnisse, aus denen *Alt* eine judäische Gauliste aus der Zeit Josias und weitere stark reduzierte Listen der Siedlungen des übrigen israelitischen Gebietes herausgearbeitet hat, deren Aufstellung wohl mit dem Versuch Josias zusammenhängt, das früher israelitische Gebiet unter die Herrschaft der Davididen zu bringen. Die Grenzbeschreibungen sind nach *Noth* ursprünglich nur Namenlisten der Grenzorte gewesen, die auf die Richterzeit zurückgehen. Der von *Sellin* festgestellte Faden in 3; 4; 6; 7; 9 löst sich in bloße Varianten auf und 22, 9—34 ist nach ihm ein später, sprachlich teilweise von P abhängiger Eintrag.

Ein eigenartiges Problem stellt der überbleibende große Rest. Daß wir in ihm überwiegend elohistisches Material haben, ist gewiß, aber alle tiefer eindringende Quellenanalyse hat bis jetzt nicht zu allgemein anerkannten Resultaten geführt.

Klar ist, daß sich 2 verschiedene Auffassungen von der Eroberung des Landes gegenüberstehen: die *jahwistische*, nach der sich die Aufteilung vor dem Eindringen ins Bergland in Gilgal vollzog, die einzelnen Stämme gruppenweise oder gesondert operierten, und es zunächst nicht gelang, die Kanaaniter aus den Städten der Ebenen zu verdrängen, vgl. 13, 13; 15, 13—19. 63; 16, 10; 17, 11—13. 16—18; 19, 47 (die Persönlichkeit Josuas kennt auch sie 17, 16—18, vgl. Ri. 1, 22b urspr.

Text, 2, 23) und die elohistische, nach der Josua, der fast als ein zweiter Mose erscheint, an der Spitze der vereinigten Stämme im Laufe von 7 Jahren (14, 10, vgl. Dt. 2, 14) die 12 Könige der Emoriter (24, 12) mit Hilfe göttlicher Wunder niedergeworfen und damit in der Hauptsache (14, 12 vgl. Ri. 3, 1) das Land okkupiert hat. Es erhellt sofort, daß hier beide Traditionen sich recht schroff gegenüberstanden, ganz überwiegend begegnet uns jedenfalls in 2—11 E. Ja, es ist fraglich, ob sich überhaupt hier Spuren von J finden. Allerdings hat Greßmann auch hier wieder überall den Faden von J neben E finden zu können geglaubt (SAT II S. 127ff.), während Smend daneben sogar auch noch einen fortlaufenden Faden von J², Eißfeldt das Nebeneinander von L, J und E nachzuweisen versucht hat.

Sicher ist schließlich nur, daß in cp. 1—11 auch nach Ausscheidung von D noch verschiedene Traditionen übrigbleiben. Aber ob es sich wirklich um ein aus den literarischen Quellen J², E und E² zusammengesetztes Mosaik handelt, oder ob die alte ephraimitische Eroberungssage schon vor der schriftlichen Fixierung in verschiedene Formen „zersungen" war, ist kaum zu entscheiden. Der Bruch, den wir jetzt in dem elohistischen Bericht vor 8, 30 beobachten, führt darauf, daß dieser Vers einmal unmittelbar an 5, 15 anschloß. Daraus scheint sich zu ergeben, daß der Bericht von der Eroberung Jerichos und Ais 6, 1—8, 29 und in Zusammenhang damit auch cp. 2 sowie ein Faden in 3 und 4 dem ältesten elohistischen Bericht noch nicht angehört haben. Und diese jüngere Schicht verrät sich nach Sprache und Geist als zu E² gehörig, sie deutet das bei Sichem gelegene Gilgal um auf das Jordangilgal. Da sich nun weiter noch dartun läßt, daß 24, 1. 23—27 einmal engstens mit 8, 30ff. verbunden gewesen sein müssen, läßt sich der älteste elohistische Bericht mit hoher Wahrscheinlichkeit noch in folgenden Partien aufweisen: 1, 1f. 10f.; 3, 1. 5. 14. 16; 4, 4. 5. 7b. 19. 20; 5, 2. 3. 8. 10a. 11. 12a; 5, 13—15; 8, 30. 31; 24, 1. 23. 24. 25; 8, 32; 24, 26b. 27; 8, 33. 34; 24, 32; 9, 3—6. 11—13. 15. 16. 22—27; 10, 1—13. 15; 11, 1—9. 20; 14, 6—14; 17, 14. 15; 18, 2—10; 19, 49—50; 24, 29. 30. (Vgl. Sellin, *Gilgal* S. 28—60.) Dagegen könnte man einen J² bzw. E² finden in cp. 2, in einem Faden von 3—5, in 6, 1—8, 29, soweit sie nicht von D und P stammen, und in 10, 16—39(?); 24, 2—22. 28. So muß denn das Urteil über die ganze Komposition von cp. 1—11; 24 ein höchst vorsichtiges sein.

Das fast rein elohistische cp. 24, welches die (jetzt zweite) Abschiedsrede Josuas, die (jetzt zweite) Bundschließung in Sichem und Josuas Tod überliefert, war von dem deuteronomischen Bearbeiter zugunsten einer von ihm komponierten Abschiedsrede cp. 23 und der Erzählung von der Gesetzesverlesung in Sichem 8, 33—35 ausgemerzt bzw. in Klammern gesetzt (vgl. auch Ri. 2, 6, wo Josua noch lebt). In nachexilischer Zeit aber ist das Kapitel von dem letzten Redaktor (wie Ri. 17—21; 2. Sam. 9—20 vgl. § 2 und 3) wieder angehängt bzw. als zur gottesdienstlichen Verlesung geeignet erachtet worden.

¶ Über die Redaktion des Josuabuches zu dem uns überlieferten Ganzen läßt sich nur sagen, daß sie bald nach der des Pentateuch stattge-

funden haben wird. Wäre von vornherein ein Hexateuch redigiert worden, so hätten die Samaritaner auch das Josuabuch mit hinüber nehmen müssen. Außerdem ist im Pentateuch überall P zugrunde gelegt, im Josuabuche aber ist P mit Noth nirgends als ursprünglich anzusehen. Die ihm zugeschriebenen Glossen sind redaktionelle Bemerkungen und Auffüllungen im Stile des P. Und endlich sind einige sprachliche Eigentümlichkeiten dem Gesamtpentateuch im Unterschied vom Josuabuch eigen (הוא f. beide Geschlechter, הָאֵל f. הָאֵלֶּה, יְרֵחוֹ f. יְרִיחוֹ). Also wird man die Redaktion im 4. Jahrhundert anzusetzen haben.

§ 2. Das Richterbuch

Stade, *Zur Entstehungsgeschichte des vordeut. Richterbuches* ZAW 1 (1881) S. 339–343; Budde, *Die Bücher Richter und Samuel* 1890; Kittel, *Geschichte des V. Israel* II³ 1917 S. 3–24; Thilo, *Die Chronologie des AT* 1917; Smend, *J E in den geschichtlichen Büchern des AT* ZAW 39 (1921) S. 181–217; Sellin, *Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt?* 1922; Eißfeldt, *Die Quellen des Richterbuches* 1925; Auerbach, *Untersuch. z. Richterbuch* ZAW 48 (1930) S. 286–295; 51 (1933) S. 47–51; Wiese, *Zur Literarkritik des B. d. R.* BWANT 1926; Eißfeldt, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Richter 19–21)* Festschr. G. Beer 1935 S. 35ff.; Grether, *Das Deboralied* 1941; Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I 1943 S. 47ff.

¶ Das Richterbuch in seiner gegenwärtigen Gestalt gliedert sich in 3 Teile. Eine Einleitung 1, 1–2, 5 erzählt, wie (nach dem Tode Josuas Jos. 24) die Stämme Israels (Benjamin, Isaschar und die ostjordanischen werden nicht erwähnt) einzeln oder gruppenweise von den ihnen durch das Orakel zugewiesenen Bezirken Besitz genommen haben, freilich ohne die Kanaaniter aus den Städten, besonders in den Ebenen, verdrängen zu können. Das eigentliche Richterbuch schildert nach einem besonderen, die ganze Richterzeit überschauenden und an den Reichstag zu Sichem anknüpfenden Vorwort (2, 6–3, 6) eingehend die Taten von 5 Helden, des Ehud, Baraq, Gideon, Jephtah, Simson, flüchtig die von 7 anderen, des Othniel (3, 7–11), Samgar (3, 31), Tola und Jair (10, 1–5), Ibzan, Elon und Abdon (12, 8–15), im ganzen also die von 12 Richtern. Mit der Erzählung von Baraq ist engstens Ri. 5 verknüpft, das Jubellied der Debora über die Niederlage der Kanaaniter bei Taanach, eins der ältesten und wertvollsten Denkmäler israelitischer Dichtkunst (vgl. Sellin i. Prockschfestschr. 1934 S. 149–166), mit der von Gideon die vom Stammkönigtum Abimelechs und der Zerstörung Sichems durch ihn cp. 9. Endlich die Nachträge 17–21 schildern 2 wichtige Episoden aus der Richterzeit: 17 u. 18 die Begründung des Heiligtums in dem neu eroberten Dan durch ein aus dem Heiligtum des Micha in Silo (vgl. 18, 31) gestohlenes Gottesbild und 19–21 den Frevel zu Gibea, die Strafe dafür an den Benjaminiten und die Versorgung ihres Restes mit Frauen durch den Weiberraub von Silo.

☙ Der Hauptteil 2, 6—16, 31 gibt sich als ein von deuteronomischer Hand in der exilischen Zeit redigiertes und von 6 Richtern (Othniel, Ehud, Baraq-Debora, Gideon, Jephtah, Simson) erzählendes Richterbuch zu erkennen.

Analysiert man den Hauptteil, so hebt sich deutlich von dem eigentlich Erzählten eine Umkleidung ab, die von einem späteren Überarbeiter herrühren muß. Durch Ideenkreis und Sprache unterscheidet sie sich von den Berichten selbst. Besonders erkennt man sie an der Bezeichnung der einzelnen Stammeshelden als *Richter* über das ganze Volk, d. h. Rechtverschaffer, Retter für dasselbe, wovon die Berichte (bis auf 4, 4, hier aber = Rechtsprecherin) nichts wissen, an einem chronologischen Schema, in das dieselben eingefügt sind (3, 11. 30; 4, 3 usw.), sowie endlich an der ständigen Auffassung der nationalen Kalamitäten als Strafe für die immer wiederholte Verehrung anderer Götter, insbesondere der Baale und Astarten, und umgekehrt, kurzum an einem konsequent durchgeführten religiösen Pragmatismus, wie er im Vorwort 2, 6—21 entwickelt ist, vgl. 3, 7—12. 15; 4, 1ff.; 6, 1ff.; 8, 33ff.; 13, 1. Diese Überarbeitung von einem fortgeschrittenen religiösen Standpunkt aus ist ganz in der Sprache und dem Maßstabe des Deuteronomiums gehalten. Wir können also 2, 6—16, 31 als deuteronomisches Richterbuch bezeichnen, das in der Hauptsache im babylonischen Exil seine Gestalt erhalten haben dürfte.

An der Hand des chronologischen Schemas haben Wellhausen u. a. allerdings mit Recht bewiesen, daß dieses Buch sowohl die Abimelechgeschichte cp. 9, — denn dieser fehlt die stereotype Eingliederung, und an ihre Stelle ist 8, 33—35 getreten, — wie die sog. kleinen Richter 3, 31; 10, 1—5; 12, 8—15 noch nicht enthalten hat; denn diese stören das sonst ausgezeichnet stimmende Schema von 1. Kön. 6, 1, die 480 Jahre (= 12 Generationen), die der Deuteronomist von dem Auszuge aus Ägypten bis zum salomonischen Tempelbau berechnet hat. Hier handelt es sich offenbar um spätere Eintragungen, die aber unter Benutzung alter Notizen von Helden aus der Richterzeit vorgenommen wurden, um eine Zwölfzahl von Richtern zu erzielen.

Das chronologische System ist sekundär über eine ältere Vorlage gestülpt worden, die ihrerseits nicht chronologisch, sondern geographisch in der Abfolge von Süden nach Norden angeordnet war, wobei Dan als nördlichster Stamm mit den Simsonerzählungen am Schluß steht, obwohl diese noch in der alten Heimat Dans am Westhang des judäisch-ephraimitischen Gebirges spielen. In der Baraqerzählung ist nicht dessen Heimat, sondern die der Debora als der Heldin (vgl. das Deboralied) für die Anordnung maßgebend. Daß das gleiche geographische Prinzip für die Reihenfolge auch in cp. 1 angewandt worden ist und die kleinen Richter entsprechend zwischenein geschoben sind, bestätigt die Gültigkeit dieser Beobachtung.

☙ Diesem deuteronomischen Richterbuche liegt aber als Kern eine Sammlung weit älterer Heldengeschichten zugrunde.

Die vom Deuteronomisten überlieferten Heldengeschichten zeigen nicht selten Varianten zu einzelnen Versen bis hin zu Parallelerzäh-

lungen: in der Ehudgeschichte ist doppelt erzählt die Audienz 3, 19 und 20 und das Entkommen Ehuds V. 26a u. b; in cp. 4 sind eine Jabin- (König von Chazor V. 17b) und eine Sisserageschichte zusammengearbeitet, letztere freilich überwiegt weit, weicht übrigens ihrerseits von dem dem Ereignisse noch näherstehenden Liede in einzelnen Punkten ab (vgl. 4, 21 mit 5, 25f.). Besonders klar ist die verschiedene Überlieferung in der Gideongeschichte, wo auf der einen Seite 6, 2—6. 11—24. 34; 8, 4—21. 24—27a und auf der andern 6, 7—10. 25—32. 36—40; 7, 1—8, 3; 8, 22f. 27b stehen (dort z. B. die Könige der Midianiter Zebach und Zalmuna, hier Oreb und Seeb). Auch in der Abimelecherzählung hat man geglaubt, einen doppelten Faden aufweisen zu können (9, 7—20. 23—25. 27. 32—34a. 42—45. 56f. und 26. 27b—31. 34—40. 46—49), was indes hinfällig würde, wenn es ein Migdal Schekem außerhalb Sichems gegeben hätte. Aber in der Jephtahgeschichte ist wieder die doppelte Tradition unleugbar; das eine Mal handelt es sich um den einst verbannten und dann zurückgekehrten Häuptling, der sein Land von den Ammonitern befreit, und später Ephraim schlägt 10, 7. 17. 18; 11, 1—11. 29. 33b; 12, 1—6, das andere Mal um den in Mispa Wohnenden, der die Moabiter schlägt und zuvor das unglückliche Gelübde getan hat 11, 12—28. 30—33a. 34—40. Die Simsongeschichte wird meistens für einheitlich gehalten. Es ist aber zu erwägen, ob nicht in cp. 13 Spuren von 2 Geleisen laufen, die durch V. 8 und 9 harmonisiert sind (vgl. V. 5a. 12, die nicht zur Umgebung stimmen) und ob nicht weiter 14, 1—15. 20 als Dublette von 16, 4—31 aufzufassen sind. Das eine Mal würde immer der auf Simson fallende Jahwegeist, das andere Mal sein Nasiräat wirken, dort ein namenloses philistäisches Weib, hier die Delila, vgl. auch die gleiche Unterschrift 15, 20 und 16, 31. (16, 1—3 wäre dann noch ein selbständiger Nebentrieb zu 16, 23—30.) Ähnlich findet Eißfeldt einen Faden in 13, 5. 7b. 16—21; 16, 1—31, den andern im Übrigen.

Bei diesem Tatbestand lag es nahe, eine doppelte Überlieferung anzunehmen und sie auf die hexateuchischen Quellen J und E zurückzuführen. Das ist besonders von Budde, Cornill und Smend geschehen; Kittel zieht die Chiffern H und H[1] vor, gibt aber in großen Abschnitten derselben, H^J und H^E, weitgehende Verwandtschaft mit jenen zu. Freilich ist hier die Sicherheit bei weitem nicht so groß wie im Josuabuch, aber Sellin hält die Ansicht, daß hier Fortsetzungen von J und E vorliegen, für die wahrscheinlichste. Er fährt dann fort: Allerdings liegt die Sache nicht ganz gleich für beide Fälle. Während E mit Jos. 24 tatsächlich zu einem volltönenden Abschluß gelangt ist, läßt J (Ri. 1, 28 usw.) geradezu zwingend noch künftige Erzählungen von Kämpfen mit Kanaanitern erwarten. Aber man könnte ja bei jener Quelle, bei der wir schon in I § 7 eine spätere Überarbeitung angenommen haben, an eine nachträgliche Erweiterung denken. Und nun liegen dem Vorworte zu dem deuteronomischen Richterbuche (2, 6—3, 6), wenn nicht alles trügt, einige Verse aus J und E zugrunde, die zeigen, daß die folgenden Heldengeschichten schon zuvor teils unter dem jahwistischen Gesichtspunkt der Erlernung der Kriegskunst von den Ka-

naanitern (2, 23; 3, 2), teils dem elohistischen, der religiösen Probe für Israel (2, 22; 3, 1), gestellt waren. Und vor allem tragen die Erzählungen selbst vielfach ganz das charakteristische Gepräge der einen oder anderen Quelle. Das gilt besonders von 6, 2—6. 11—24; 10, 17—11, 11; 13, 2—24; 16, 4—31 (jahwistisch) und 6, 7—10. 25—32. 36—40; 8, 22f. 27b; 9, 7—20. 50ff.; 10, 10—16; 11, 12—28; 14, 1—15. 20 (ganz theokratisch-pragmatisch-elohistisch, vgl. auch *Propheten* 4, 4; 6, 8; sogar Simson ist durch den *Jahwegeist* 14, 6. 19; 15, 14 und die *Rätsel* zu einem solchen umgestaltet). Der von Kittel u. a. gegen die Identifizierung geltend gemachte Grund, die Erzählungen wären offenbar vielfach älter als jene beiden Quellen, trifft, so richtig die Tatsache ist, die Annahme gar nicht, denn ganz dasselbe gilt ja auch von den Quellen im Pentateuch. Eißfeldt findet seiner Hexateuchkritik entsprechend auch hier folgerichtig die Quellen L, J und E.

¶ So zuversichtlich diese Ausführungen Sellins klingen, so steht doch hinter ihnen der deutliche Wunsch, die Quellen J und E über die Richterzeit hinweg weiterzuführen. Pfeiffer gebraucht wohl die Siglen J und E und bemüht sich in den Erzählungen von Baraq, Gideon (hier vor allem die Abimelechgeschichte) und Jephtah E herauszuarbeiten, hält es aber für wahrscheinlich, daß J und E im Richterbuch nichts mit den entsprechenden Pentateuchquellen zu tun haben. Man wird noch weiter gehen müssen. Die wenigen Varianten zu einzelnen Versen in den Erzählungen von Ehud und Simson genügen nicht zur Rekonstruktion zweier Quellen. Aber auch bei Baraq, Gideon und Jephtah sind zwar zu einzelnen Erzählungsstücken Parallelen vorhanden, nicht aber in solchem Ausmaß, daß von zwei nebeneinander stehenden, klar unterscheidbaren Quellen gesprochen werden könnte. Und erst recht nicht von J und E; denn Kittel hat recht, wenn er auf das höhere Alter dieser Heldenerzählungen gegenüber J hinweist, und Weiser, wenn er feststellt, daß J (und E) hier nur Sammler, nicht Erzähler hätten sein können, wenn sie sich überhaupt noch mit diesen Heldenerzählungen des Richterbuches befaßt haben.

Die Einleitung 1, 1,—2, 5 enthält eine geographisch von Süden nach Norden fortschreitende Liste der nicht eroberten Städte, auf die die einzelnen westjordanischen Stämme Anspruch erheben. Für die Einreihung gilt das oben zur Einordnung der Simsongeschichten Gesagte. In diese Liste sind an zwei Stellen, bei Juda und bei Joseph, Anekdoten eingeschoben, die zum Teil aus Jos. 15—17 genommen sind.

Wenn Ed. Meyer ZAW 1 (1881) S. 117—146 bewiesen hat, daß diese Einleitung jahwistisch ist, so trifft dies für die aus Jos. 15—17 übernommenen Teile zu, nicht jedoch für die Liste selbst, die in ihren Angaben auf die Richterzeit vor der Abwanderung Dans aus seinem Wohnsitz am westlichen Gebirgshang und im Hügelland zurückgeht, in ihrer schließlichen Anordnung hinter diesen Wechsel des Wohngebiets fällt. Nach Auerbach ist diese Liste das älteste Geschichtsdokument der Bibel. Die deuteronomistisch überarbeitete, ätiologische Sage in 2, 1a—5 wird vielfach E zugewiesen, besonders dann, wenn mit G *Bethel* in den Text eingesetzt wird. Aber dieses Bruchstück könnte dem

selben (jahwistischen?) Bearbeiter zuzuschreiben sein, der die Anekdoten aus Josua in die Liste eingearbeitet hat.

Das Deboralied in cp. 5 dürfte unmittelbar nach dem Sieg in der 2. Hälfte des 12. Jhdts. entstanden sein und ist neben einigen Gedichten im Pentateuch das älteste und zugleich umfangreichste uns überlieferte Siegeslied. Die Erzählung in cp. 4 stellt in einzelnen Punkten den Kampf und Sieg der Debora anders dar, muß also neben dem Lied andere Überlieferungen gekannt und benutzt haben. Ein poetisches Stück ist die Jothamsfabel 9, 7—15, eine der beiden erhaltenen Pflanzenfabeln des AT, vielleicht etwas jünger als das Deboralied.

Die Notizen über die kleinen Richter entstammen wohl einer unvollständig überlieferten Liste, die durch einige geographische Notizen und Anekdoten erweitert worden war. Sie dürfte in dieser Gestalt aus der frühen Königszeit stammen. Zwei Bruchstücke der Liste sind in 10, 1—5 und 12, 7—15 (Noth, *Das Amt des „Richters Israels"* in Bertholet-Festschrift 1950) erhalten. Vielleicht ist auch die Notiz 8, 30f. aus dieser Liste geschöpft.

¶ Auch in den Nachträgen des Buches 17—21 lassen sich weithin 2 Parallelen nachweisen; sie wurden nach dem Exile dem deuteronomistischen Buche wieder angehängt bzw. wieder zur gottesdienstlichen Verlesung zugelassen.

In 17 und 18, der Erzählung von der Verpflanzung des Bilderdienstes Michas nach Dan, ist der doppelte Faden mit Händen zu greifen. Während allerdings beide das Privatheiligtum aus einem Diebstahl hervorgehen lassen (denn zweimal, V. 3 und 4, wird die Rückgabe des Geldes berichtet), läßt die eine Quelle den daran geknüpften Fluch zum Segen werden (V. 2b. 3a. 13), die andere läßt sich jenen einfach auswirken. Die eine nimmt in dem Heiligtum Schnitzbild und Gußbild an (V. 3b. 4b usw.), die andere Ephod und Teraphim (V. 5 usw.), die eine läßt es von einem levitischen Jüngling bedient werden (V. 9. 12f.), die andere von einem fahrenden Judäer (V. 7a. 8), nach der einen stehlen die Daniten den Ephod (18, 16f.), nach der anderen bereden sie den Priester, mitzukommen (18, 20, vgl. auch 18, 30. 31). Sellin hält die Verteilung auf J und E nur für einen Notbehelf. Nach dem oben für den Kern des Richterbuches Dargelegten ist sie unbegründet, zumal die Trennung der beiden Fäden keine genügend geschlossenen Zusammenhänge bringt. Der Deuteronomist hat die Erzählung, die für die Religionsgeschichte von höchster Bedeutung ist und die im Grunde auf eine Verspottung des danitischen Heiligtums hinausläuft, fallen lassen, weil sie als Richtergeschichte nicht verwendbar war; der Redaktor des ganzen Richterbuches hat sie glücklicherweise wieder nachgetragen.

Auch in 19—21 treten uns da und dort Dubletten entgegen, vgl. 19, 11 und 12, vor allem ist das eine Mal der religiöse Mittelpunkt Bethel, vgl. 20, 18. 23. 26; 21, 2, das andere Mal Mispa 20, 1; 21, 1. 5. 8. Wahrscheinlich handelt es sich dabei nur um Varianten zu einzelnen Versen. Für die Annahme zweier Quellen, wie sie vor allem Smend, Budde, Eißfeldt und Sellin feststellen wollen, ist diese Basis doch etwas zu

schwach, wiewohl zuzugeben ist, daß diese wohl noch in der Blüte des Königtums, vgl. 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25, aber nach dem Untergang des Reiches Israel 722, vgl. 18, 30, also etwa in der Zeit Hizqias geformte Erzählung durch einen nachexilischen Redaktor midraschähnlich stark erweitert und überarbeitet worden ist (vgl. 20, 2f. 10. 15. 17. 21. 25. 27f. usw.), so daß weithin die ursprüngliche Form gestört ist. Daß die Erzählung von der Schandtat von Gibea, auf die auch schon Hos. 9, 9; 10, 9 anspielt, ihre letzte Wurzel hat in dem durch die Niedermetzelung von Nob 1. Sam. 22, 18ff. oder Gibeon 2. Sam. 21, 1ff. verursachten Hasse gegen das von Gibea stammende Haus Sauls (vgl. die Hineinverwicklung von Bethlehem 19, 1ff. mit 1. Sam. 22, 8. 13 und die von Jabesch in Gilead 21, 6–14 mit 1. Sam. 31, 11–13; 2. Sam. 2, 4ff.), wird seit Nöldeke vermutet.

☛ Die Entstehung des heutigen Richterbuches könnte folgendermaßen vor sich gegangen sein: Die Liste in cp. 1, die Liste der „kleinen" Richter in 10, 1–5; 12, 7–15 und das Deboralied liegen wohl zu Beginn der Königszeit fertig vor. Unabhängig davon werden in der älteren Königszeit aus mündlicher Überlieferung die Heldengeschichten geformt worden sein, die zuerst wohl gesondert umliefen. Ob sie vor der im Exil erfolgten deuteronomistischen Bearbeitung des ganzen Stoffes schon in ein einheitliches Werk zusammengefaßt waren, ist fraglich. In diese Bearbeitung wurde das Deboralied aufgenommen, nicht jedoch die cp. 17 bis 21 und die beiden Listen. Denn diese Stücke zeigen keine Spuren deuteronomistischer Eingriffe, und die Liste der kleinen Richter sprengt das chronologische System des Deuteronomisten. Erst in nachexilischer Zeit wurden diese Listen und die cp. 17–21 durch den letzten Redaktor angefügt, wobei er die cp. 20 und 21 midraschartig erweiterte. Damit hatte das Richterbuch seine heutige Gestalt erhalten.

§ 3. Die Samuelisbücher

☛ Budde, *Die Bücher Richter und Samuel* 1890; Cornill, ZAW 1890 S. 96ff.; Baentsch, *David und sein Zeitalter* 1907; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* II³ 1917 S. 25–46; König, *Geschichte des Reiches Gottes* 1908 S. 198ff.; Caspari, *Literarische Art und historischer Wert von 2. Sam. 15–20*, ThStKr 1909 S. 317ff.; Steuernagel, *Die Weissagung über die Eliden (1. Sam. 2, 27–36)* ASt 1913 S. 204–221; Smend a. a. O. S. 192–204; Bruno, *Gibeon* 1923; Tiktin, *Krit. Untersuchungen zu den Bb. Sam.* Forsch. z. Rl. u. Lit. d. A. u. N.T. 1922; Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* 1926; Eißfeldt, *Die Komposition der Samuelisbücher* 1931; Hylander, *Der literarische Samuel-Saulkomplex 1. Sam. 1–15* 1932; Bruno, *Das hebräische Epos, Eine rhythmische u. textkrit. Untersuch. d. Bb. Sam. u. Kön.* 1935; Weiser, *1. Sam. 15* ZAW 54 (1936) S. 1–28; Alt, *Zu 2. Sam. 8, 1* ebd. S. 149–152; Elliger, *Die 30 Helden Davids* PJB 31 (1935) S. 29–74; Preß, *Der Prophet Samuel* ZAW 56 (1938) S. 177–225; Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I 1943 S. 54ff.; Eißfeldt, *Geschichtsschreibung im AT* 1948.

☞ Daß diese Bücher nicht von Samuel stammen, ist selbstverständlich, da er 1. Sam. 25 bereits stirbt. Die Hauptperson ist David, und richtiger haben sie deswegen LXX, auf die die Zweiteilung des ursprünglich einheitlichen Buches zurückgeht, als *Königsbücher* I u. II bezeichnet.

☞ Sie beginnen mit dem Bruchstück einer Jugendgeschichte Samuels I 1—3, nehmen dann den geschichtlichen Faden da auf, wo er Ri. 16 abriß, in den Kriegen mit den Philistern, erzählen die Unterjochung Israels und den Verlust der Lade durch jene 4—6, die Anbahnung der Befreiung durch Samuel 7, die Vollendung derselben durch den von diesem ausersehenen König Saul sowie dessen Regierung bis zu seiner Verwerfung 8—15, das Nebeneinander Sauls und Davids 16—31; sie schildern nach Sauls Tod die Entstehung eines judäischen Stammkönigtums unter David in Hebron II 1, 1—5, 5 und endlich am eingehendsten die Regierung dieses über ganz Israel 5, 6—20, 26; schließlich folgen Nachträge, welche Listen, Lieder und Erzählungen enthalten, die jener Regierungszeit zugeschrieben werden 21—24.

☞ Noch schärfer als im Richterbuch stehen sich hier zwei Meinungen über die Entstehung der Samuelisbücher gegenüber. Auf der einen Seite versuchen Forscher wie Wellhausen, Cornill, Budde, Kittel, Sellin, Hölscher, Mowinckel zwei, Eißfeldt sogar drei durchlaufende Quellen festzustellen, die zum Teil als den Pentateuchquellen J und E nahestehend, zum Teil mit ihnen identisch (so vor allem Cornill, Budde, Hölscher und Eißfeldt) angesehen werden. Auf der andern Seite versuchen Alt, Rost, von Rad, Noth, Weiser das Nebeneinander einer Reihe selbständiger Quellen herauszuarbeiten, die nach Noth wohl erst durch die deuteronomistische Redaktion der vorexilischen geschichtlichen Überlieferung zu den heutigen Samuelisbüchern zusammengestellt worden sind. Bentzen versucht einen Mittelweg zu gehen, indem er 2. Sam. 9—20 als dritte selbständige Quelle herausstellt. Es wird sich empfehlen, zuerst die Gründe kennenzulernen, die Sellin für seine Auffassung anführt, um damit die erste Gruppe in ihrem Anliegen zu verstehen.

Es steht fest, daß besonders in 1. Sam. eine Reihe von Parallelen und Dubletten vorhanden sind: so zwei Berichte über Entstehung des Sprichwortes: *Ist auch Saul unter den Propheten?* (I 10, 10—12; 19, 18—24), 2 über das Kommen Davids an Sauls Hof (16, 14—23 und 17, 12—58, wo allerdings LXX eine wesentlich kürzere und eher mit dem Vorausgehenden vereinbare Rezension darbieten), 2 über Sauls Verwerfung (13, 8—15 und 15, 10—26), 2 über Davids Flucht vor Saul (20, 4—10. 12—17. 24—34 und 20, 1—3. 11. 18—23. 35—42), 2 über Davids Aufenthalt bei den Philistern (21, 11—16 und 27, 1 ff.), 2 über den Verrat der Siphiten (23, 19—28 und 26, 1 ff.), 2 über die Verschonung von Sauls Leben durch David (24 und 26), 2 über den Tod Goliaths (I 17, 1 ff. u. II 21, 19, hier durch einen Elchanan), 2 über Sauls Tod (I 31, 4 u. II 1, 10), 2 über Absaloms Kinder (II 14, 27 u. 18, 18) usw.

Weiter gibt Sellin zu, daß auch über die Königswahl 2 Quellen fließen. Nach der einen, von ihm zunächst K genannt, I 9, 1—10. 16;

11, 1—11. 15 gibt der ephraimitische Seher Samuel selbst unter göttlicher Leitung den Anstoß zur Wahl Sauls, die der Anlaß zur Befreiung Israels von den Philistern werden soll, die dann durch den glänzenden Feldzug Sauls gegen die Ammoniter perfekt und in Gilgal (natürlich dem bei Sichem gelegenen, vgl. auch Jos. 9, 6; 1. Kön. 12, 1) vollzogen wird. Nach der andern K[1] I 8; 10, 17—25a; 12 sind die Philister schon zuvor niedergeworfen; der Richter von ganz Israel Samuel, ist wider seinen Willen vom Volke gezwungen, ihm einen König zu geben, die Wahl erscheint als ein Abfall von Gott, der nur im Zorne die Institution zuläßt und in Miṣpa die Wahl durch das Los auf Saul lenkt. 10, 25b—27 und 11, 12—14 suchen die beiden Berichte harmonistisch zusammenzukoppeln (10, 27 aber stand ursprünglich hinter 11, 15 u. gehörte zu K, vgl. II 20, 1). Nun aber lassen sich diese nach rückwärts und nach vorne weiter verfolgen.

☞ Die das Königtum nur bedingt anerkennende, dasjenige Sauls aber verwerfende Quelle K[1] läßt sich nach Sellin einigermaßen sicher folgendermaßen fixieren: I 1—3 (abgesehen von Wucherungen); ein Faden in 4—6; 7, 2—17; 8; 10, 17—25a; 12; 15; 17, 1—18, 5; 18, 6—30†; 19; 20†; 21†; 23, 1—13†. 14—28; 26; 28, 3—25; II 1, 6—10. 14ff.; die andere, das Königtum als einen Gottessegen feiernde K: ein Faden in I 4; ganz 9, 1—10, 16; 11, 1—11. 15; 13, 2—6. 15—23; 14, 1—46. 52; 16, 14—23; 18†; 20†; 22; 24; 25; 27—31 (bis auf 28, 3—25); II 1,17—6, 23; cap. 9—20. Dazu kommt in den Nachträgen 21, 1—14. 15—22; 23, 8—39; 24† und 1. Kön. 1 u. 2. Beide Quellen sind aber nicht in sich derart einheitlich, daß sie in der uns erhaltenen Gestalt erstmalig niedergeschrieben sein könnten. Im Gegenteil haben sie sehr verschiedenartiges und verschieden altes Material aufgenommen.

I 8 in K[1] setzt unbedingt 7, 5. 6ff. 15—17 voraus, diese aber wieder eine Schicht in cap. 4—6. Daß hier eine doppelte vorliegt, sieht man an dem wechselnden *Lade Jahwes* 4, 6; 5, 3. 4; 6, 1—7, 1 und *Lade Elohims* 4, 11; 4, 13—5, 2; 5, 10. Die Scheidung läßt sich freilich nicht mehr sicher durchführen; sie ist von Steuernagel ganz negiert, und möglicherweise handelt es sich in cp. 5 u. 6 nur um Wucherungen um einen Stamm. Wiederum aber setzt gerade diese Quelle, in der Samuel als Richter des ganzen Volkes erscheint, 1—3, die davon erzählen, wie er dies geworden, als Einleitung voraus (daß vielleicht in diesen Kapiteln auch ein Faden von K vorliegt in 2, 12—17. 22—25. 30—33, hat Steuernagel wahrscheinlich gemacht). Im übrigen herrscht wohl über Einzelheiten, aber nicht im großen und ganzen Meinungsverschiedenheit. Daß und warum wir Spuren von K[1] auch noch über II 1 hinaus in 7; 12; 24 und 1. Kön. 3 finden zu können glauben, werden wir nachher sehen.

Zunächst taucht die Frage auf: wie ist der Charakter der herausgestellten Quellen zu beurteilen, handelt es sich überhaupt um literarische Einzelheiten? Da 3 Männer, Samuel, Saul und David, das ganze Interesse in den Smbb. in Anspruch nehmen und da II 9—20 uns in die intimsten Verhältnisse des davidischen Königshofs hineinführen, so dachte Kittel, *Geschichte der Hebräer* II an 3 oder auch 4 Biogra-

phien. Aber in beiden oben festgestellten Rezensionen greift die Erzählung von David so unmittelbar in die von Saul (vgl. bei K 14, 52, der unmittelbar mit 16, 14ff. zusammenhängt, bei K[1] 17, 2ff.) und ebenso die von Saul wieder in die von Samuel über (vgl. bei K 9, 14ff., wo Samuel als längst bekannt auftritt, bei K[1] 8, 1ff.), daß vielmehr fortlaufende Geschichtsquellen anzunehmen sind (so später auch Kittel).

Freilich muß Sellin zugeben, daß die Verfasser der beiden Quellen K und K[1] älteres Material verwendet haben, das ihnen von verschiedener Seite zufloß. So sieht er in K[1], daß in I 4—6 Samuel nicht erwähnt werde und daß daher diese Kapitel ebenso wie vielleicht II 6 nicht von vornherein mit 1—3 und 7, 2ff. zusammengehört hatten. In I 1—3 und 7, 2ff. könnten Reste einer ursprünglich umfangreicheren Samuelbiographie vorliegen, während I 4—6 und II 6 die Geschicke der Lade erzählt.

Nach Sellin ist die Quelle K[1] sicher älter als das Deuteronomium und jünger als K, vermutungsweise dürfte sie der Zeit um 700 zugewiesen und ihre Heimat in dem benjaminitisch-judäischen Kreise von Gibeon und Mispa gesucht werden.

Während Wellhausen und Stade alle hierher gezogenen Partien der deuteronomischen und nachdeuteronomischen Zeit zuweisen wollten, kommt von Cornill, Budde und Kittel das weithin anerkannte Resultat, daß die Quelle vordeuteronomisch sein müsse. Jer. 15, 1 spielt auf I 7 und 12 an, der eigentliche Held ist der Ephraimit, nicht Levit Samuel, die kultischen Sitten in 7, 5ff. 17 sind ganz undeuteronomisch, 8, 10ff. ist Vorläufer von Dt. 17, nicht umgekehrt, II 7 ist von Hause aus geradezu eine Polemik gegen den jerusalemischen Tempel; Sprache und Ideen unterscheiden sich von den deuteronomischen und berühren sich statt dessen innigst mit denen des Elohisten und Hosea.

Daß andererseits die Quelle jünger ist als K, ist ebenso allgemein anerkannt; sie entfernt sich ungleich weiter als diese von dem geschichtlichen Hergange und vertritt eine ausgesprochene Tendenz. Auf Grund jener Berührungen (s. die Kommentare) verlegt man die Quelle meistens in die zweite Hälfte des 8. Jhdts. hinter Hosea. Vgl. die unmittelbaren Berührungen zwischen I 8, 6 und Hos. 13, 10b; I 15, 22f. und Hos. 6, 6 wie überhaupt die ganze Stellung zum Königtum I 8, 7; 12, 17 usw. mit Hos. 8, 4; 10, 3f. usw. Als Heimatort der Quelle bietet sich nach 7,5ff. 16; 10, 17. 25; 1. Kön. 3, 3 beinahe zwingend der benjaminitische Kreis von Gibeon und Mispa dar. Dort war der Haß gegen Saul seit 2. Sam. 21, 1ff. (vgl. auch 1. Sam. 22, 6ff.) gewissermaßen traditionell, vgl. Ri. 20, 1; 21, 1, die derselben Quelle angehören, und — eine weitere überraschende Bestätigung — gerade von dort aus, der Stätte des Orakelzeltes 2. Chron. 1, 3, verstehen wir die Polemik von II 7 gegen das Tempelhaus.

☛ Größere Übereinstimmung herrscht bezüglich der Quelle K. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß sie von einem Augenzeugen der Erlebnisse Davids unter der Regierung Salomos niedergeschrieben worden ist.

Die ganz vereinzelten Indizien, die uns ein wenig tiefer hinunterzuführen scheinen I 30, 25; II 18, 18; 20, 3, verschwinden gegenüber dem überwältigenden Eindruck, daß der Erzähler ein in die kleinsten Kleinigkeiten der Erlebnisse Davids Eingeweihter ist und sie mit einer geradezu einzigartigen Objektivität berichtet. Vgl. das Urteil Ed. Meyers S. 485f.: „Die Berichte über David lehren durch ihren Inhalt unwiderleglich, daß sie aus der Zeit der Ereignisse selbst stammen, daß ihr Erzähler über das Treiben am Hof und die Charaktere und Umtriebe der handelnden Persönlichkeiten sehr genau informiert gewesen sein muß, sie können nicht später als unter Salomo geschrieben sein." Bezüglich der legendarischen Ansätze, die sich hie und da auch bei ihr schon finden, sei an desselben Hinweis erinnert auf die 40—50 Jahre, die zwischen den Schlachten von Salamis und Platäa und Herodots Werk lagen (S. 486). Und im Orient arbeitet die Phantasie noch schneller. Man hat nun sogar versucht, die Persönlichkeit zu fixieren, der wir II 9—20, vielleicht damit zugleich die ganze Quelle K verdanken. Klostermann hat Ahimaaz, den Sohn Zadoqs, den Boten und Schnelläufer von II 15, 36; 17, 17ff.; 18, 19ff. vorgeschlagen. Entschieden ansprechender hat Duhm und ihm folgend besonders Budde vermutet, daß der Verfasser der in alles eingeweihte Ebjathar, der einstige Priester von Nob, der alle göttlichen Weisungen vermittelnde Begleiter Davids auf allen seinen Beutezügen, der später so einflußreiche Hofpriester, an seinem Lebensabend aber von Salomo nach Anathot Verbannte gewesen sei. Möglich bleibt natürlich auch, daß die erste Hälfte, etwa I 9—II 5, 10, zunächst geschrieben und ein wenig später von einem Geistesverwandten durch II 9—20 usw. fortgesetzt ist. Nur muß betont werden, daß die 2. Hälfte tatsächlich die erste überall voraussetzt, vgl. II 9, 1 usw.

☞ Mit Wahrscheinlichkeit kann man annehmen, daß K Fortsetzung und Schluß der jahwistischen, K[1] eine Weiterbildung und Fortsetzung der elohistischen Schrift ist, d. h. aus denselben Kreisen wie die in I § 7 angenommenen Elohisten hervorgegangen ist.

Für eine derartige Identifizierung sind besonders Cornill, **Budde**, Eißfeldt eingetreten, während Kittel nahe Berührungen zwar zugibt, aber doch K und K[1] von K^J und K^E noch scheiden will. Indes man wird sich der Beweiskraft der besonders von Budde minutiös erbrachten Argumentation schwerlich auf die Dauer entziehen können. Nicht nur stimmen alle religiösen Grundgedanken von K durchaus zu denen von J, nicht nur weist Ri. 13, 5 (J) schon ausdrücklich auf I 9, 16 (K) hin, die Sprache ist sogar geradezu identisch. (Vgl. יָדוֹת *Teile* Gen. 43, 34; 47, 24; II 19, 44; *stinkend machen* Gen. 34, 30; Ex. 5, 21; I 13, 4; 27, 12; II 10, 6 usw.; vgl. Buddes *Kommentar zu Ri. u. Sam.* und die Spezialuntersuchung von Klahn, *Die sprachliche Verwandtschaft der Quelle K mit der Quelle J* 1914.)

Ist das aber richtig, so ist auch die Folgerung unumgänglich, daß die ganze jahwistische Schrift, worauf auch sonst alles führt, unter Salomo erstmalig niedergeschrieben ist. Budde hat freilich angenommen, daß sie in 4 Staffeln zurückschreitend entstanden sei, aber dieselben Argu-

mente, die nach Sellin die Fortsetzung von J über das Josuabuch hinaus beweisen, tun auch dar, daß der oder die Verfasser ihr Werk mit der Urgeschichte begonnen und bis in ihre Gegenwart fortgesetzt haben, in der ihr Königshaus die Erfüllung der den Vätern geschehenen Verheißung erfuhr, vgl. 1. Kön. 2, 45. Was K[1] anlangt, so ist die Zusammengehörigkeit in den theokratischen Ideen wie in der Sprache mit E hier allerdings fast noch offenkundiger, ist auch noch eher, zuerst von Cornill erkannt (vgl. z. B. Gen. 35, 4; Dt. 31, 16; Jos. 24, 20 mit 1. Sam. 7, 3). Und 1. Sam. 1 ff. ist die Ausführung des Ri. 10, 6 ff. entworfenen Programms. Aber erstens ist die Verwandtschaft hier die der Anlehnung und Nachbildung, nicht die originale wie bei J und K. Und zweitens sahen wir schon in § 2, daß E einmal in Jos. 24 einen Abschluß gehabt hat, daß mithin auch schon die elohistischen Partien des Richterbuches auf einer etwas späteren redaktionellen Erweiterung jener beruhen, die wir auch im Pentateuch bemerken. Die Entstehungszeit von K[1] ist in der Hauptsache dieselbe wie die der früher nachgewiesenen Elohisten, die um 700. Und so mag zum Schlusse noch eine ganz ungesuchte Bestätigung beider genannt werden; wir leiteten die Polemik 2. Sam. 7 gegen den Tempel zugunsten des Zeltes her von den prophetischen Kreisen in Miṣpa in der Nachbarschaft Gibeons, des einstigen Standortes der Stiftshütte, und gerade in E[2] begegnet uns Ex. 33 die erste nachweisbare pentateuchische Tradition über das Offenbarungszelt, vgl. auch das *Buch* von I 10, 25 mit Ex. 24; Jos. 24, 26.

¶ Der Entstehungsprozeß des ganzen Buches kann nur kurz erörtert werden. Auch hier freilich müssen wir, wie beim Pentateuch (vgl. I § 10) mit einer doppelten Möglichkeit rechnen. Entweder es handelt sich um einen rein literarischen Prozeß. Dann sind natürlich auch hier die beiden von Hause aus gesondert existierenden Quellen zunächst zusammengearbeitet, vgl. I 10, 25 b. 26; 11, 12—14 usw., besonders eng und geschickt in I 4—6 und 18, 6—30, wahrscheinlich wieder im Ausgang der Regierung des Hizqia. Sodann folgte auch hier die deuteronomische Bearbeitung, sich in der Hauptsache auf folgende Stellen beschränkend: I 2, 36; 4, 18 b; 6, 15; 7, 3 f. 13 f.; 12, 10. 12; II 5, 4 f; 7, 13. Nach Budde stammen auch I 14, 47—51 und II 8 von D, kurze Zusammenstellungen über die Regierung Sauls und Davids unter Benutzung alten Materials, dazu bestimmt, die Geschichte jener beiden abzuschließen und I 15 sowie II 9—20; 21—24 auszuschließen.

Die ersten Stellen erkennt man als deuteronomische leicht an dem chronologischen Schema und den *Baalen und Astarten*. I 2, 36 erweitert die alte von der Ersetzung des Hauses Elis (Ebjathar) durch das Zadoqs handelnde Weissagung um einen auf das Ereignis des J. 622 hinblickenden Vers. In II 7 sehen manche unrichtig ein vollständig deuteronomisches Erzeugnis, aber dasselbe bewegt sich in einer dem Deuteronomium gerade konträren Richtung und feiert David, weil er keinen Tempel gebaut hat. Nur V. 13, der Hinblick auf Salomo, der die ganze Pointe des Kapitels geschickt verwischt, ist deuteronomisch. Die Annahme Buddes betreffs I 14, 47 ff. und II 8 ist noch nicht all-

gemein anerkannt, aber evident. I 14, 47 widerspricht direkt 14, 52, und 14, 48 exzerpiert einfach 15; dies Kapitel aus K[1] ist offenkundig erst später wieder eingeschoben; denn es sprengt die unmittelbar zusammengehörigen 14, 52 und 16, 14ff., und der Grund der einstigen Ausscheidung liegt auf der Hand: es schien, als habe Samuel 15, 32ff. ein Menschenopfer dargebracht. II 8 ist zwar nicht nur, wie Budde annimmt, deuteronomisches Exzerpt aus 10; 12, 26ff. usw., im Gegenteil, hier ist ganz offenkundig auch neues und selbständiges Material verarbeitet, das der Deuteronomist vielleicht einer Siegesstele Davids entnahm, vgl. Sellin, *Geschichte* I S. 172, aber mit cp. 10—12 kann es von Hause aus wegen der Widersprüche in dem Bericht über den aramäischen Krieg nicht verbunden gewesen sein. Und deutlich wird die einstmalige deuteronomische Ausschließung von 9—20 bewiesen durch die Identität von 8, 16—18 mit 20, 23—26. Die Gründe jener werden verschiedene gewesen sein: für die Beiseitesetzung der Erzählung der Pfählung der Sauliden in Gibeon 21, 1—14 und der ihr ursprünglich unmittelbar folgenden von der Volkszählung, von der Pest und dem Kaufe des Tempelplatzes 24, 1ff., die einst vor 9, 1ff. gestanden haben müssen, wird der Anlaß in der Perhorreszierung des Menschenopfers und der Erinnerung an die kanaanitische Provenienz der heiligen Stätten zu suchen sein. Für den Ausschluß der Heldenlisten und -erzählungen 21, 15—22; 23, 8—39 aber, die vermutlich einmal hinter 5, 17—25 standen, wie für den der ganzen davidischen Familiengeschichte 9—20 wird einfach maßgebend gewesen sein, daß sie für die *heilige Geschichte* nichts weiter darboten, daß also der Deuteronomist hier nur genau so verfuhr wie im Königsbuche, wo er auch alles in seinen Augen *Weltliche* neutralisierte, ohne es damit verurteilen zu wollen.

¶ In nachexilischer Zeit müßte dann ein Redaktor zunächst wieder II 21—24 angehängt, darauf auch 9—20 wieder eingeschoben haben. Inzwischen war aber das deuteronomische Buch noch durch einige midraschartige Erzählungen erweitert: vgl. I 13, 7—15; 16, 1—13; 17, 12—31; 19, 18—24. Wahrscheinlich ist jener es dann auch gewesen, der den Büchern 3 Lieder einflocht, den sicher vorexilischen Psalm der Hanna I 2, 1—10, und zwei davidische Dichtungen II 22, 1—51 und 23, 1—7, an deren Echtheit zu zweifeln wir keinen Grund haben.

Daß zunächst II 21—24 und dann erst 9—20 wieder angehängt wurden, folgt aus der bereits erwähnten Identität von 8, 16—18 und 20, 23—26: durch die Wiederholung jener Liste sollte erreicht werden, daß 21ff. wie schon bisher auf dieselbe folgte. Die Entstehungszeit der genannten kleinen Midrasche, die mit keiner der beiden Quellen zusammenhängen, aber auch nicht deuteronomisch sind, entzieht sich unserer Beurteilung. Die innerlich ungereimte Erzählung I 13, 7—15 dürfte sich aber in einer Zeit gebildet haben, da cp. 15 ausgeschlossen war, und zwar vermutlich aus älterem Material, das an dieser Stelle auch bei K von einem Bruche zwischen Saul und Samuel erzählte. Daß der Psalm der Hanna vorexilisch ist, folgt aus 2, 10 mit Sicherheit. Die Echtheit der sog. *letzten Worte Davids* 23, 1—7 ist eigentlich schon durch den dunklen, altertümlichen Stil gewährleistet, der genau der

der Bileamsprüche ist. Sie übertragen die alte Heilandserwartung auf den empirischen König. Der Verfasser von K[1] um 700 fußt II 7 schon durchaus auf jenen. (Vgl. auch Procksch, *Die letzten Worte Davids* Kittelfestschrift 1913 S. 112–125. Dagegen Mowinckel, *Die letzten Worte Davids II. Sam. 23, 1–7* ZAW 45 (1927) S. 30–58.) Zu 22 = Psalm 18 vgl. III § 1.

❡ Neben einer solchen rein literarischen Entwicklung ist aber auch mit der Möglichkeit einer solchen in der gottesdienstlichen Verlesung der alten Geschichte zu rehnen. K[1] würde dann zunächst einen jüngeren Typus repräsentieren, indem dieselbe in einer bestimmten Periode (etwa um 700) bei den Versammlungen vorgetragen wurde, ohne daß damit die literarische Existenz von K beseitigt werden sollte; vielmehr verlas man die nicht durch neue ersetzten Partien von K ruhig weiter, D aber wäre dann auf dieser Bahn noch weiter gegangen und würde uns zeigen, wie man in der deuteronomischen Zeit noch weitere Partien aus K (z. B. 2. Sam. 9–20) von der Vorlesung ausschloß und neue Kompositionen an ihrer Stelle gebrauchte. Erst von einem nachexilischen Redaktor wäre dann das ganze in den Rollen nebeneinander stehende, aber mit verschiedenen auf die gottesdienstlichen Vorlesungen bezüglichen Marken versehene Material als eine in jeder Beziehung gleichwertige Schrift aufgefaßt und als solche zu einem Ganzen verarbeitet worden.

❡ Es liegt hier also dasselbe Problem wie beim Hexateuch (und Richterbuche) als ein noch nicht definitiv gelöstes vor; doch ist uns auf Grund jenes die letztere Lösung wahrscheinlicher.

❡ Nachdem Sellin ausführlich zu Wort gekommen ist, soll nunmehr die Gegenseite gehört werden. Schon Sellin hat darauf hinweisen müssen, daß besonders im 2. Sam. sehr umfangreiche Quellenstücke stehen, die keine Parallele in einer zweiten Quelle haben. Damit aber ist zum mindesten dargetan, daß die Zweisträngigkeit ihre Grenzen findet. Wenn man aber dem Bann dieser vom Pentateuch übernommenen Hypothese entronnen ist, zeigt sich, daß zwar in 1. Sam. Parallelen vorhanden sind, aber daß es nur dann gelingt, sie zu zwei Quellensträngen zusammenzufassen, wenn man stilistische und ideologische Unterschiede übersieht. Vielmehr handelt es sich um mehrere geschichtliche Erzählungszusammenhänge, die teils hintereinandergereiht, teils ineinander geschachtelt sind. Die heutige Anordnung ist vielleicht mit Noth dem Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerks zuzuschreiben. Ein geeigneter Ausgangspunkt ist die Erzählung von der Thronnachfolge Davids, die sog. Familiengeschichte, die 2. Sam. 6, 16. 20b–23; 9–20; 1. Kö. 1 und 2 umfaßt, also mit ihrem Schluß über die Samuelisbücher hinausreicht. Sie ist stilistisch leicht zu erkennen, da sie Gespräche in den Mittelpunkt stellt und zu kleinen Szenen abrundet, Gott als prima causa alles Geschehens nur 2. Sam. 11, 27; 12, 24; 17, 14 erwähnt und Priester und Kult weit zurückdrängt. Da sie in 1. Kön. 2, 46 mit einem Eintreten für das Königtum Salomos schließt, ist ersichtlich, daß sie zu Ehren Salomos als des rechtmäßigen Thronfolgers Davids geschrieben ist. Hinweise auf den künftigen Tempelbau fehlen. Somit ist anzunehmen, daß sie zwischen

dem 3. (1. Kön. 2, 39) und dem 4. (1. Kön. 6, 1) Regierungsjahr Salomos verfaßt wurde, wobei mit Klostermann vielleicht Achimaaz ben Ṣadoq als Verfasser angenommen werden darf. Diese Thronnachfolgegeschichte setzt die Existenz dreier anderer literarischer Einheiten voraus: 1. die der Ladegeschichte, 2. einer heute unter der späteren Überarbeitung kaum erkennbaren Urgestalt der Nathansweissagung und 3. die eines Ammoniterkriegsberichts.

Die Ladeerzählung umfaßt 1. Sam. 4, 1b—18a. 19—21; 5, 1—11b; 6, 1—3b. 4. 10—14. 16. 19—7, 1; 2. Sam. 6, 1—15. 17—20a. Sie berichtet über die Geschicke der Lade seit ihrem Auszug aus Silo bis zu ihrer feierlichen Einholung nach Jerusalem durch David. Sie ist somit die Kultlegende des Ladeheiligtums in Jerusalem und in ihrem heutigen Umfang eine in sich geschlossene, stilistisch von der Umgebung unterschiedene Erzählung. Sie dürfte in den Kreisen der Ladepriesterschaft nach der Aufstellung der Lade in Jerusalem noch zur Zeit Davids entstanden sein. — Der ältesten Gestalt der Nathansweissagung 2. Sam. 7 gehört eine nicht mehr ganz wiederherstellbare Schicht in 7, 1—7, weiter 11b. 16. 18—21. 25. (26). 27—29 zu. Sie will einerseits erklären, warum nicht schon David den Tempelbau in Angriff genommen, andererseits den dauernden Herrschaftsanspruch der davidischen Dynastie begründen. Entstanden muß sie wahrscheinlich noch zur Zeit Davids, spätestens jedoch vor der Abfassung der Thronnachfolgegeschichte sein. Sie ist späterhin stark überarbeitet worden, besonders in der eigentlichen Weissagung und im antwortenden Gebet Davids. — Der Ammoniterkriegsbericht umfaßt 2. Sam. 10, 6—11, 1; 12, 26—31. Der Verfasser der Thronnachfolgegeschichte hat den Anfang durch eine ausführlichere Einleitung ersetzt. Im übrigen ist der knappe Bericht vollständig. Wahrscheinlich war er für das Staatsarchiv als offizieller Bericht bestimmt. Daß er aus der Zeit Davids stammt, ist nicht zu bezweifeln.

☛ Während der Ammoniterkriegsbericht den Rahmen für die Bathsebageschichte abgibt, die im Aufriß der Thronnachfolgegeschichte nicht entbehrt werden kann, dient die Nathansweissagung mit ihrer Verheißung eines dauernden Bestandes der davidischen Dynastie dazu, aus der in den Schluß der Ladeerzählung eingebauten Feststellung der Kinderlosigkeit der Michal 2. Sam. 6, 23 die Frage hervorwachsen zu lassen, die in 1. Kön. 1 als beherrschendes Problem der Thronnachfolgeerzählung erkennbar wird: *Wer wird sitzen auf dem Throne Davids?*

☛ Vor diesen Zusammenhang von Ladeerzählung und Thronnachfolgegeschichte (samt Nathansweissagung und Ammoniterkriegsbericht) ist eine aus wesentlich späterer Zeit stammende Jugendgeschichte Samuels 1. Sam. 1—3 gestellt worden, während zwischen den ersten Teil der Ladeerzählung und 2. Sam. 6 eine aus verschiedenen Komponenten bestehende Saulgeschichte 1. Sam. 7—15; 28; 31 und eine Geschichte vom Aufstieg Davids, die ebenfalls mancherlei Parallelüberlieferungen aufgenommen hat, eingefügt wurde. Ein kleinerer Einschub ist die Übersicht über die Kriegserfolge Davids in 2. Sam. 8. Eine letzte Unterbrechung erfährt die Thronnachfolge durch 2. Sam.

21–24, eine Zusammenstellung verschiedenartigen und verschiedenwertigen Materials zur Geschichte Davids.

Die Jugendgeschichte Samuels enthält in 1. Sam. 2, 12–17. 22–25 zwei Anekdoten, die ebenso wie das deuteronomistisch überarbeitete Wort des ungenannten Gottesmannes an Eli 1. Sam. 2, 27–36 wohl den Ausgangspunkt für diese 3 Kapitel gegeben haben. Vielleicht ist in cp. 1 ein Stoff verwendet worden, der ursprünglich zu einer Geschichte Sauls gehörte. Diese Jugendgeschichte Samuels ist jünger als die Ladegeschichte, die Samuel nicht kennt, wohl aber von dem Verlust der Lade und dem Untergang ihrer Priesterschaft zu berichten weiß. Da sie dem Deuteronomisten, der 2, 34f. zugefügt, vielleicht auch den Psalm der Hanna 2, 1–11 eingesetzt und auch in 3, 12f. eingegriffen hat, bereits vorlag, muß sie zwischen dem 10. und 7. Jhdt. abgefaßt worden sein, ohne daß es möglich ist, die Entstehungszeit genauer zu fixieren.

Der Saulgeschichte ist in cp. 7, 2–8, 3 ein Überblick über Samuels Tätigkeit als Richter vorangestellt, der zu dem einen der 3 Berichte über Sauls Berufung zum König überleitet, nämlich zu dem königsfeindlichen in 8, 4–22; 10, 17–27. Er zeigt Verwandtschaft mit Jos. 7 und 24 und ist jünger als der Bericht in 1. Sam. 11, nach dem der charismatische Held Saul auf Grund seines Erfolges zum König gesalbt wird. Diese Überlieferung könnte dem geschichtlichen Vorgang am nächsten kommen. Wesentlich jünger als diese beiden Erzählungen ist die Jugendgeschichte Sauls in 9, 1–10, 16, die ihre Parallele in der Jugendgeschichte Davids 17, 12ff. hat. Während cp. 12 als Abschiedsrede Samuels wesentlich vom Deuteronomisten geformt ist, tritt in cp. 13 und 14 eine anscheinend den Ereignissen sehr nahestehende Quelle auf, die nach Art der Heldenerzählungen des Richterbuches von Saul und Jonathan berichtet. Mit 16, 14 setzt die Geschichte von Davids Aufstieg ein, der in 16, 1ff. eine jüngere Jugendgeschichte vorangestellt ist. Sie reicht im großen und ganzen bis 2. Sam. 5, 25. Daran schließt sich 2. Sam. 8 an, das mit Alt gegen Noth als ursprünglicher Bestandteil anzusehen ist. Anders als in der Thronfolgequelle tritt hier der Priester Ebjathar an allen wichtigen Wendepunkten als Berater und Vermittler von Orakeln für David auf. So könnte er in seiner erzwungenen Muße in Anathot nach Davids Tod diese Überlieferungen zusammengestellt haben. Jüngere Bestandteile sind in dieser Erzählung vom Aufstieg Davids neben 1. Sam. 16, 1ff. vor allem 17, 12ff. (fehlt in G); 19, 18ff. Darüber hinaus sind auch schon in der älteren Grundlage Parallelen und Varianten enthalten gewesen, wie z. B. cp. 24 und cp. 26, die unausgeglichen nebeneinander stehen. 2. Sam. 21–24 bringen einige Nachträge zur Davidsüberlieferung. Zuerst 2 Erzählungen 21, 1–14 und 24, 1ff., deren Zusammengehörigkeit Noth mit Recht betont hat. 21, 1ff. gehört zwar zeitlich zu 2. Sam. 9, kann aber nicht der gleichen Quelle zugehören, da es andere Verhältnisse voraussetzt. Die Erzählung von der Hinrichtung der Sauliden wie die von der Volkszählung gehören der früheren Königszeit, vielleicht der Zeit Salomos an. Sie sind beide Heiligtumslegenden, die eine in Gibeon, die andere in Jerusalem beheimatet, beides Heiligtümer, die unter Sa-

lomo im Vordergrund standen. In die Zeit Davids zurück dürfte die Anekdoten in 21, 15—22 und die Liste der Helden Davids in 23, 8—39 gehören. Für die Liste hat dies Elliger überzeugend nachgewiesen. Zu den *letzten Worten Davids* 23, 1—5 und zum Psalm 22, 1ff. vgl. das oben S. 88f. Gesagte.

¶ Diese mannigfaltige Überlieferung ist erst in nachexilischer Zeit von einem deuteronomistischen Bearbeiter gesammelt und geordnet worden. Er versuchte dabei, so weit als möglich, chronologisch zu verfahren. So mußte er z. B. die Lade-Erzählung teilen, um die Geschichte Sauls und die Erzählung vom Auftrag Davids entsprechend einordnen zu können, und mußte die beiden letzten Kapitel der Thronnachfolgegeschichte, die er als Bericht über die Thronbesteigung Salomos und seine ersten Regierungshandlungen wertete, abtrennen, um den Stoff von 2. Sam. 21—24 noch unter David einstellen zu können.

Weiser, Noth und von Rad weichen zwar in Einzelheiten ab, stimmen aber in der Hauptsache zu. Es würde zu weit führen, die Abweichungen zu notieren.

§ 4. Die Bücher der Könige

Kittel, *Geschichte des V. Israel* II S. 46—51, 278—294; Winckler, *ATliche Untersuchungen* 1892 S. 1—54; Gunkel, *Elias* 1906; Erbt, *Elia, Elisa, Jona* 1907; Brögelmann, *De fonte, qui est de Elia, quaestiones selectae* 1910; Benzinger, *Jahwist und Elohist in den Königsbüchern* 1919; Smend, a. a. O. S. 204—217; Hölscher, *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion* Gunkelfestschr. 1923 S. 158—213; Lewy, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda* 1927; Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher* 1929; Mowinckel, *Die Chronologie der israelitischen und jüdäischen Könige* Acta Orientalia 10 1932 S. 161—277; Alt, *Das Gottesurteil auf dem Karmel* Beerfestschr. 1935 S. 1—18; Rust, *Elia am Horeb, I. Kön. 19* Ev. Theol. 1938 S. 443—451.

¶ Wie schon in § 3 angedeutet, gehörten die Königsbücher einmal eng mit den Samuelisbüchern zusammen und waren ebensowenig wie diese in 2 Bücher geteilt. An ihrer Spitze stehen als Einleitung 2 Kapitel, die unmittelbar an 2. Sam. 20 anschließen und auch ganz sicher (bis auf 2, 1—4) zu der dort konstatierten Quelle gehören. Sie erzählen, wie durch das Bemühen der Bathseba, des Nathan und Sadoq Salomo anstatt seines älteren Bruders Adonija zum Thronfolger von David designiert wird, wie er dann nach Davids Tod den Thron besteigt und die einstigen Gegner seiner Thronkandidatur bestraft. Sie schließen 2, 46b mit den Worten: *Und so hatte das Königtum festen Bestand in der Hand Salomos* (fehlt in G) — eine Bestätigung dafür, daß die Quelle wirklich in der ersten Hälfte der Regierung dieses Königs abgeschlossen worden ist.

Sellin hält diese Quelle K für die Fortsetzung von J. Zu Unrecht, wie eben gezeigt wurde. Es handelt sich um den Schluß der Thronnach-

folgegeschichte. Cornill meinte J auch fernerhin finden zu können, besonders 8, 12—13. Diese Ansicht ist weiter ausgebaut von Benzinger und besonders Hölscher, welcher 3, 4a; 3, 16ff.; 4, 1—19; 5, 7—8. 27. 28; 8, 12. 13; 9, 11b—14. 16. 25; 11, 1a. 3. 7. 14—25. 40; 12, 1—19 J zuweisen will. Die Quelle würde dann mit der Reichsgründung geschlossen haben, das von 3, 4a—12. 19 Erzählte auf einen Erweiterer von J (J²) zurückgehen, der vermutlich unter Asa geschrieben hat, vielleicht ebenfalls in Anathot; für den jerusalemischen Tempel fehlt auch ihm jegliches Interesse. Auch Eißfeldt nimmt eine Weiterführung von Pentateuchquellen an, findet allerdings mindestens bis zur Reichsspaltung seine 3 Quellen L, J und E, verzichtet aber auf eine genauere Aufgliederung, hält jedoch für möglich, daß J bis etwa 750, E bis etwa 700 v. Chr. erzählt hat. Aber Noth hat mit Recht bestritten, daß in Josua die Pentateuchquellen beteiligt seien, und damit fallen diese Hypothesen.

¶ In den ganzen ferneren Königsbüchern, die die Geschichte von der Regierung Salomos bis in das babylonische Exil erzählen, und zwar von I 12—II 17 synchronistisch die beider Reiche bis 722, II 18—25 die Judas allein, macht sich wieder die deuteronomische Hand bemerkbar, sofort überall daran erkennbar, daß sie zu jedem judäischen Könige danach Stellung nimmt, ob er auf den Höhen geopfert habe oder nicht (was außer Hizqia und Josia alle getan haben), daß sie bei jedem israelitischen König konstatiert, ob er dem Bilderdienste, den Sünden Jerobeams, gehuldigt habe, und überhaupt je nach der religiösen Betätigung der Könige das Schicksal des Volkes sich gestalten läßt, also überall einen religiösen Pragmatismus zum Ausdruck bringt. Außerdem bietet sie ein festes chronologisches und zugleich auch synchronistisches Gerippe dar. So wird jeder König vom Deuteronomisten in einen festen Rahmen eingestellt.

Die Sache liegt somit hier anders als bei den Samuelisbüchern. Während sich dort der Deuteronomist damit begnügt hat, die vorhandene Überlieferung zu ordnen und nur ganz vereinzelt glossatorisch eingegriffen hat, hat er hier offenbar als Schöpfer des ganzen Werkes mehrere andere Quellen zusammengestellt und unter einer bestimmten leitenden Idee verarbeitet.

¶ Es ist nun offenkundig, daß wir bei den Kgbb. die Hände von 2 Deuteronomisten zu unterscheiden haben. Der eine, der eigentliche Vater des Werkes, hat sehr bald nach der Einführung des Deuteronomiums geschrieben, von diesem noch eine Rettung des Staatswesens erhofft, vom Exil noch nichts gewußt, vgl. I 8, 25f.; 9, 21; 11, 36 usw. Einen zweiten Anhaltspunkt zur Bestimmung seiner Zeit haben wir daran, daß er das Ende Josias schon erlebt hat II 23, 25, die Quelle aber, aus der er schöpft, zum letzten Male bei Jojaqim II 24, 5 zitiert, mithin gleich nach 596 geschrieben haben dürfte. Vielleicht haben wir ihn in Saphan oder seinem Sohne Achiqam zu erkennen, von denen allein der Bericht II 22; 23 stammen kann, dessen Verfasser wohl mit dem des ganzen Buches identisch ist.

Der zweite Deuteronomist, ein Schüler des ersteren und endgültiger

Redaktor der Königsbücher, hat im babylonischen Exil geschrieben. Das letzte, was er erlebt hat und II 25 noch berichtet, ist die Befreiung und Erhöhung Jojachins 561. Von der Heimkehr 538 weiß er noch nichts. Er ist in seinem Urteil noch schärfer als der erste (vgl. die verschiedene Beurteilung von Salomos Höhenopfer in Gibeon I 3, 2 und 3, 3. 15) und schiebt vor allem vielfache Hinweise auf das künftige Gericht des Exils ein: I 8, 44—51; 9, 1—9; II 21, 7—15; 22, 15—20; 23, 26f.; 24, 1—4 usw.

Hölscher hat an die Stelle dieser Deuteronomisten den Elohisten setzen wollen, in dem er die eigentliche Quelle für den Redaktor der Königsbücher erblickt und den er in das babylonische Exil versetzt. Diese Hypothese hängt mit seiner in I § 8 zurückgewiesenen Auffassung von der nachexilischen Entstehung des Deut. eng zusammen, und sie scheitert daran, daß E vielleicht noch in Josua, aber nicht darüber hinaus verfolgt werden kann.

❡ Der erste Deuteronomist hat nun eine ganze Reihe älterer und meistens zuverlässiger Quellen verwertet, zunächst in I 3—11 eine Biographie Salomos, die 11, 41 ausdrücklich zitiert wird.

Diese Biographie hat die Regierung des Königs in zwei Teile disponiert, die Licht- 4—10 und die Schattenseiten 11, und eine Einleitung in 3 an die Spitze gestellt. Nach 9, 23; 10, 12 kann diese Biographie erst geraume Zeit nach dem Tode Salomos entstanden sein. Sie ist nach Noth nicht mehr in der ursprünglichen Anordnung erhalten, wurde vom Deuteronomisten durch die alten Erzählungen und Listen 3, 4—28; 4, 1—5, 14 ergänzt und mit eigenen Glossen in 3, 3. 15bβ; 5, 15—32; 6, 1; 7, 47—51; 8, 1b. 2aβ. 4b. 9. 14—66; 9, 1—9; 11, 1—13. 36bβ in die richtige Beleuchtung gesetzt. Aber G^B und Lukian bezeugen eine andere Anordnung des Stoffes als MT. Dann bleibt es fraglich, wie weit die heutige Anordnung des MT das Werk des Deuteronomisten ist.

❡ Daneben kommt als wichtigste und fortlaufende Quelle eine Geschichte der Könige von Israel und eine solche der Könige von Juda in Betracht I 14, 19. 29 usw. Aus ihnen hat der Verfasser das weitaus meiste Material von der Reichsspaltung bis zur Regierung Amons inkl. entnommen, von da an treten vielleicht persönliche Erlebnisse daneben.

Diese Bücher der Geschichte der Könige sind nach Eißfeldt auf Grund offizieller Aufzeichnungen hergestellte annalistische Aufzählungen der Taten der einzelnen Könige, keine zusammenhängenden Geschichtswerke. Aber sie können nicht nur Annalen enthalten haben, wie sie an jedem orientalischen Königshofe geführt wurden, nicht nur kurze Vermerke über Kriege, Handelsverkehr, Bündnisse u. dgl., sondern auch eingehendere Erzählungen über wichtige Ereignisse, die sich am Hofe abgespielt haben. Es ist daher nicht möglich, zu sagen, ob z. B. I 12, 2—24; II 3, 4—27; 9, 1—10, 27 schon in die Annalen aufgenommen waren oder als selbständige Überlieferungen umliefen. Mit Sellin ist zu fragen, ob dem Deuteronomisten israelitische Annalen vorgelegen haben. Es wäre denkbar, daß er sie nur als Parallele zur judäischen

Annalistik zitiert. Wenn Hölscher eine Fortsetzung von E, den sog. E², annimmt und sich dabei der Zustimmung Sellins erfreut, so ist zwar zuzugeben, daß dem Deuteronomisten neben der judäischen israelitische Überlieferung vorgelegen hat, so z. B. II 9, 1—10, 27; 14, 8—14. Aber die vorhandenen Erzählungen reichen nicht aus, um eine zusammenhängende Quelle auch nur von der Reichsspaltung bis Hizqia wahrscheinlich zu machen, geschweige denn die Annahme zu rechtfertigen, daß diese Quelle späterhin fortgeführt worden sei bis zum Zusammenbruch. Man wird viel eher damit rechnen müssen, daß Erzählungen wie die oben erwähnten oder der Bericht über den Sturz der Athalja 2. Kön. 11, 4ff. oder über die Kultusreform des Josia 2. Kön. 22f., soweit sie nicht etwa dem Annalenwerk eingereiht waren, als für sich stehende Überlieferungen dem Deuteronomisten vorgelegen haben. ☛ Weiter haben dem Deuteronomisten Prophetenerzählungen oder Prophetenlegenden gesondert vorgelegen. Hölscher möchte sie für seinen E² in Anspruch nehmen, wir treffen sie I 13; 17—19; II 1; 2; 4—8; 13, 14—20; 19, 9b—35; 20, 1—19. Aber sie sind weder gleichaltrig noch gleichwertig.

Die umfangreichsten Prophetenüberlieferungen kreisen um die Namen Ahia von Silo, Elia, Elisa und Jesaja. Der Legendenkreis um Ahia findet sich I 11, 29—39; 12, 15; 14, 1—18; 15, 29. Der Deuteronomist hat gelegentlich eingegriffen, um ihn seinen Absichten dienstbar zu machen. Über Elia fand er eine aus mehreren Einzelerzählungen bereits zusammengearbeitete Novelle 1. Kön. 17—19 und mehrere Einzelerzählungen I 21 und II 1 vor, die wohl noch im Ausgang des 9. Jhdts. geformt waren. Es ist möglich, daß in I 19 ursprünglich einmal auch die Salbung Jehus und Hazaels durch Elia erzählt war, daß sie aber zugunsten der Elisa-Überlieferung vom Deuteronomisten beseitigt wurde. Wesentlich komplizierter ist die Elisa-Überlieferung. II 2 könnte das Bindeglied zwischen der Elia- und Elisa-Überlieferung sein, aber es benutzt die Entrückung des Elia zur Erhöhung des Ansehens des Elisa — vielleicht ist es Parallele zur Berufung des Elisa in I 19, 19ff. — In II 4, 8—37; 8, 1—6 findet sich die Novelle von der Sunamitin, die mancherlei Parallelen zur älteren Elia-Überlieferung bringt, in II 5 die von Naeman, dem Syrer. Beide gehen kaum auf den gleichen Erzähler zurück und haben unter sich keine Beziehungen. Daneben steht eine Fülle von Anekdoten, die den hilfreichen Wundertäter zeichnen, der vor allem Angehörigen von Prophetenschulen seinen Beistand gewährt, aber auch seine Würde als Prophet gegen spottende Knaben zur Geltung bringt II 2, 19—25; 4, 1—7. 38—44; 6, 1—7. Weiter wird Elisa als politischer Ratgeber gezeigt II 6, 8—7, 20 und schließlich berichtet, wie er Hazael zum König von Aram salbt 8, 7—15 und Jehu zum König von Israel salben läßt 9, 1—13. Die Elisa-Überlieferung ist wahrscheinlich in Prophetenkreisen gestaltet worden, aber offensichtlich in verschiedener Abzweckung für verschiedene Kreise des Volkes und der Regierenden geschaffen. So kam es zu keiner einheitlichen Erfassung der Gestalt des Propheten. Der Sagenkreis um Elisa ist jünger als der des Elia und entstammt wohl dem Anfang des

8. Jhdts. Die Jesaja-Überlieferung II 18, 13—20, 19 zeigt den Propheten als Ratgeber Hizqias in der Assyrernot um 701. Sie ist kurz nach 701 entstanden und nachträglich auch in veränderter Anordnung dem Jesajabuch als cp. 36—39 angehängt worden.

☛ Während der Deuteronomist überwiegend seine Quellen selbst reden läßt und nur hernach seine Zusätze macht, die wir meistens leicht abheben können, hat er ganz vereinzelt auch einzelne Berichte so verarbeitet, daß wir nicht mehr klar scheiden können, welches seine Arbeit und welches der ältere Kern ist. Das gilt z. B. von I 11, 29—39; 12, 26—32; 14; II 18, 17 u. a. Im großen und ganzen aber ist die Analyse der Kgbb. klar und wird mit verhältnismäßig weitgehender Übereinstimmung durchgeführt.

§ 5. Das deuteron. Geschichtswerk aus dem babylonischen Exil

☛ Auf Grund der bisherigen Erörterungen ist deutlich geworden, daß im Exil von deuteronomistischer Hand die Überlieferung der vorexilischen Zeit bis einschließlich 2. Kön. 25 gesammelt, gesichtet und geordnet worden ist. Den Anfang des umfassenden Geschichtswerks sieht Sellin mit der Mehrzahl der Forscher in Gen. 2, 4b, d. h. also im sog. jahwistischen Schöpfungsbericht, da P ja damals noch nicht existierte. Noth dagegen sieht den Anfang dieses Werkes in Dt. 1, so daß es für ihn neben den damals vorhandenen Jehowisten, der die Urzeit und die Zeit der Väter und des Mose behandelte, tritt. Das Deuteronomium mit seinen Einleitungs- und Schlußreden bildet somit die Einleitung, die den Blick des Lesers in eine ganz bestimmte Richtung zwingt, so daß die späteren Eingriffe des Deuteronomisten etwa in Ri. 2, 6—3, 6 und in den Rahmenformeln des Richterbuches und der Königsbücher nur noch leichte Einhilfen sein wollen, die dem Leser das Festhalten an der gewünschten Sicht erleichtern sollen.

☛ Im Zeitalter des Ezra kam es dann zu neuen Wandlungen. Indem in P als Grundschrift der Jehowist eingearbeitet wurde, stellte sich die Notwendigkeit heraus, das Deuteronomium mit der Überlieferung der sonstigen Mosezeit zusammenzunehmen. Es entstand der Pentateuch. Aber auch das übrige deuteronomistische Geschichtswerk wurde nun periodenweise gegliedert und an einzelnen Stellen ergänzt. So dürfte in dieser Zeit die midrasch-ähnliche Erweiterung in Ri. 20 und 21 erfolgt sein, vielleicht auch die Geschichte vom Hirtenbuben David in 1. Sam. 17 eingefügt worden sein. Allzu stark dürften diese Eingriffe in die Überlieferung der Königszeit nicht gewesen sein, da sich die Zeit nach Ezra in der Chronik und ihrer Fortsetzung in Ezra und Nehemia einen Ersatz für die Überlieferung seit der Landnahme schuf, der sichtlich dazu bestimmt war, die ältere Überlieferung als eine den theologischen Einsichten nicht mehr angemessene zu verdrängen und zu ersetzen. So dürfte in der Hauptsache nur die Einteilung des Stoffes in die heutigen Bücher — wobei Samuel und Könige noch je ein Buch waren — in diese Zeit gehören.

Daß eine erschöpfende Geschichte in keiner Weise geboten werden

sollte, ist schon auf Grund des immer wiederkehrenden Hinweises auf das Buch der Geschichte der Könige von Israel und von Juda klar. Aber es muß die Frage aufgeworfen werden, ob das Werk nicht überhaupt gottesdienstlichen oder Schulvorträgen über die Geschichte seine Entstehung verdankt in der Weise, daß die älteren Darstellungen derselben (mit einigen Auslassungen) verlesen und bald glossatorisch, bald durch neue Ersatzerzählungen ausgestaltet, bald auch durch ganz neue Stoffe von älterer selbständiger Herkunft wie die Prophetenlegenden bereichert wurden. Das Thema des Werkes ist klar: es soll eine heilige Geschichte gegeben werden, die dartut, daß die Weltgeschichte das Weltgericht ist, daß Israels und Judas Schicksal herbeigeführt ist durch seine eigene Sünde, in erster Linie durch seinen Höhen-, Bilder- und Götzendienst. Aber wie einzelne Abschnitte desselben unmittelbare Niederschrift erbaulicher Betrachtungen über die alte Geschichte oder Konzepte für solche zu sein scheinen (vgl. Jos. 23; 1. Kön. 8, 14—53 u. a.), so hat das ganze Werk damit zugleich auch eine pädagogische Tendenz: es will zeigen, wie es in Zukunft besser gemacht werden soll. Die Bußpredigt überwiegt, aber sie hat die Heilsbotschaft zur Kehrseite: um des Knechtes Gottes, Davids, willen ist Israel lange und viel verziehen, vgl. 1. Kön. 8, 25; 11, 34ff.; 15, 4; 2. Kön. 8, 19 und zum Titel Gottesknecht 2. Sam. 7, 5ff.; 1. Kön. 3, 6; 8, 25; 11, 32ff. usw. (bereits elohistisch Ex. 14, 31; Nu. 12, 7f.; Dt. 34, 5). Um seinetwillen kann daher aber die göttliche Gnade auch nie dauernd von Israel weichen, vgl. 2. Sam. 7. Wir verstehen, weshalb an das Ende des Werkes die Erhöhung Jojachins aus 35jähriger Haft gesetzt wird: sie gilt dem Verfasser als Anbruch der Erlösungszeit, der Wiederkehr des davidischen und damit auch des paradiesischen Zeitalters.

Daß in dies große Werk im ersten Jahrhundert nach der Heimkehr noch vereinzelte „deuteronomistische“ Abschnitte eingetragen wurden, ist einerseits bei einzelnen Gesetzen des Deuteronomiums (z. B. 16, 8—17; 20, 1—9), andrerseits und vor allem bei dem Liede des Mose Dt. 32 (vgl. 31, 16—22. 30) klar.

b) Die späteren oder eigentlichen Propheten

Duhm, *Die Theologie der Propheten* 1875; Smith, *The Prophets of Israel* 1895; Cornill, *Der israelitische Prophetismus*[7] 1909; Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der atl. Proph.* 1897; Greßmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* 1905; Stärk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Proph.* 1908; König, *Das atl. Prophetentum u. d. moderne Geschichtsforschung* 1910; Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus* 1912; Wilke, *Die politische Wirksamkeit der Propheten Israels* 1913; Hölscher, *Die Profeten* 1914; Caspari, *Die isr. Propheten* 1914; Duhm, *Israels Propheten* 1916; [2]1922; Hänel, *Das Erkennen Gottes in den Schriftpropheten* 1923; Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* 1924; Greßmann, *Der*

Messias 1929; Haeussermann, *Wortempfang und Symbol in der atl. Prophetie* 1935; Jepsen, *Nabi* 1934; Heschel, *Die Prophetie* 1936; Lindblom, *Profetismen in Israel* 1938; Mowinckel, *Prophecy and Tradition* 1946.

§ 1. Jesaja

Guthe, *Das Zukunftsbild des Jes.* 1885; Giesebrecht, *Beiträge zur Jesajakritik* 1890; Meinhold, *Jes. und seine Zeit* 1898; derselbe, *Studien zur israel. Religionsgesch.* 1. S. 89ff. 1903; Wilke, *Jesaja und Assur* 1905; Budde, *Über die Schranken, die Jesajas prophet. Botschaft zu setzen sind.* ZAW 41 (1923) S. 154–203; derselbe, *Jesajas Erleben* 1928; derselbe, *Zu Jes. 1–5* ZAW 49 (1931) S. 16–40. 182–211; ZAW 50 (1932) S. 38–72; derselbe, *Das Immanuelzeichen und die Ahaz-Begegnung Jes. 7* JBL 1933 S. 22ff.; Mowinckel, *Profeten Jesaja* 1925; derselbe, *Die Komposition des Jesajabuches Kp. 1–39* Acta Orientalia 1933 S. 267–292; Kräling, *The Immanuel Prophecy* JBL 1933 S. 277f.; Rudolph, *Jesaja 24–27* 1933; Lindblom, *Die Jesajaapokalypse Jes. 24–27* 1938; Gunkel, *Jes. 33, eine prophetische Liturgie* ZAW 42 (1924) S. 177–208; Caspari, *Jesaja 34 und 35* ZAW 49 (1931) S. 67–86; Begrich, *Der Psalm des Hiskia* FRLANT 1926; Meinhold, *Die Jesajaerzählungen Jes. 36–39* 1898; Cheyne, *Einleit. i. d. B. Jes.*, übers. v. Böhmer 1897.

☛ Das Jesajabuch in seiner jetzigen Gestalt ist sicher zum ersten Male Sir. 48, 20–25 vorausgesetzt. Die Zurückführung von Jes. 44, 28 beim Chronisten 2. Chron. 36, 22f. auf Jeremia ist eher als Schreib- oder Gedächtnisfehler zu erklären als daraus, daß 40–66 zur Zeit jenes noch nicht angegliedert war.

☛ Das jetzt vorliegende Buch gliedert sich in folgende Teile: 1. Einleitungsrede cp. 1; 2. Worte Jesajas über Juda und Jerusalem 2–12; 3. Aussprüche (10maliges *Massa* d. i. Ausspruch) über die fremden Völker 13–23; 4. Eschatologische Reden 24–35; 5. Erzählungen über Jesaja 36–39; 6. Ein Trostbuch 40–66, das seinerseits wieder durch einen gleichmäßig wiederkehrenden Kehrvers in drei Unterteile zerfällt wird; 40, 1–48, 22; 49, 1–57, 21; 58, 1–66, 24.

☛ Den Grundstock dieses Werkes bildet die Schrift eines Mannes, der nach 1, 1 unter den 4 judäischen Königen Uzzia, Jotam, Ahaz und Hizqia gewirkt hat. Er wurde nach 6, 1ff. durch eine Vision, die für sein ganzes Leben bedeutungsvoll geworden ist, im Todesjahre des Uzzia, also um 746, zum Propheten berufen, und zwar zunächst zu einem Gerichts- und Verstockungsprediger. Er war nach 1, 1; 2, 1 Sohn eines unbekannten Amos, jedenfalls Jerusalemer 7, 3; 22, 15f.; 28, 7 und von vornehmer Herkunft 7, 3; 8, 1, von Beruf vielleicht Gesetzes- oder Weisheitslehrer 8, 16; 28, 9. 23ff., vgl. Fichtner in ThLZ 74 (1949) Sp. 75–80. Nach 8, 3 war er Mann eines Weibes und Vater mehrerer Söhne 7, 1; 8, 3, denen er die Zukunft kündende Namen gab. Alle politischen Ereignisse seiner Zeit verfolgte er mit offenem Auge und beleuchtete sie im Lichte göttlicher Offenbarung; ja in kritischen Momenten griff er energisch handelnd in die Politik des Hofes ein.

Unter Jotam wirkte er ungestört. Mit Ahaz aber kam es zum Bruch, da dieser im syrisch-ephraimitischen Kriege trotz des Abratens des Propheten die Assyrer zu Hilfe rief und sich ihnen freiwillig tributpflichtig machte 7, 3ff. Jesaja zog sich infolgedessen einige Jahre in die Stille zurück und wirkte nur noch im engen Kreis seiner Schüler 8, 16ff. Unter Hizqia gewann er zunächst wieder in der Öffentlichkeit großen Einfluß; indes fehlt jede Spur davon, daß er bei der von diesem unter dem Eindruck des Zusammenbruchs des Nordreichs vorgenommenen religiösen Reform (2. Kön. 18) seine Hand im Spiel gehabt hätte — es gab eben die verschiedensten jahwetreuen Kreise am Hofe. Jedenfalls wird sein Einfluß bei Hofe bald durch eine ägyptenfreundliche Partei verdrängt, die trotz all seiner Warnungen den König bestimmte, im Vertrauen auf den Pharao Assyrien den Tribut zu verweigern. Aber Jesajas Predigt behält recht: Ägypten hilft nicht. Sanherib kommt 701 ins Land, erobert es und schließt Jerusalem ein. Nun schlägt die Predigt Jesajas um: die Stadt Davids kann nicht fallen, der Assyrer wird von Jahwe vernichtet werden 17, 12—14; 29, 5—7; 30, 28—33; 31, 4ff. Und siehe, Sanherib muß die Belagerung Jerusalems infolge schlimmer politischer Nachrichten aus Westen und Osten abbrechen und fluchtähnlich abziehen. Der Einfluß des Propheten im Volke dürfte durch dies Ereignis außerordentlich gekräftigt worden sein, obwohl er selbst nach dieser Rettung der Davidstadt nicht an Freudenfeste, sondern an einen großen Bußtag dachte 22, 1ff. Weiteres über seine Schicksale wissen wir nicht. Daß er unter Manasse zersägt worden sei, ist eine Legende, vgl. Ascensio Jesajae 5, 1; Hebr. 11, 37.

I. Die echten Partien des jesajanischen Buches

Wie alle prophetischen Schriften, so hat auch diese ihre Geschichte gehabt. Wie schon die dreimalige Überschrift 1, 1; 2, 1; 13, 1 oder die Kapitel 36—39, die von dem Propheten handeln, zeigen, ist sie nicht in einem Zuge von Jesaja selbst fertiggestellt, sondern erst allmählich aus einzelnen Sprüchen, Reden und Liedern Jesajas zu Sammlungen von Jesajaworten zusammengewachsen. Daß bei diesen von Späteren veranstalteten Zusammenstellungen auch Nichtjesajanisches eindringen konnte, muß von vornherein als möglich zugegeben werden.

An Sammlungen liegen, wie Duhm mit Recht festgestellt hat, vor: cp. 1; 2—4; 5; 6, 1—9, 6; 9, 7—12, 6; 13—23; 24—27; 28—33; 34; 35, wozu der Anhang 36—39 tritt.

Folgende Partien haben sich nun in der Hauptsache aller Kritik gegenüber als echt bewährt: 1, 2—26; 2, 6—4, 1; 5, 1—10, 34; 14, 24—32; 17, 1—18, 7; 20; 22, 1—25; 28, 1—4. 7—29; 29, 1—15; 30, 1—17; 31, 1—5. 8; 32, 4—14. Wenn auch vollständige Sicherheit nicht immer zu erreichen ist, so wird man doch mit Wahrscheinlichkeit diese Abschnitte folgendermaßen auf das Leben des Jesaja verteilen können:

Vor den Einfall der Syrer und Ephraimiten, also vor 735, gehören: 2, 6—6, 13; 9, 7—10, 4; 32, 4—14; in die Zeit dieses Einfalls: 17, 1—11; 7, 1—8, 22 (7ff. wie hernach 20 aus einer Autobiographie Jesajas ent-

nommen?); um 725: 8, 25—9, 6; kurz vor den Fall Samariens 722: 28, 1—6; um 714: 10, 5—32; 14, 24—27; 18; um 711: 20, 1—6; 14, 29—32; 15 und 16; kurz vor, während oder nach 701: 28, 7—31, 9; (19?); (23?); 10, 33—11, 10; 17, 12—14; 1, 2—31; 22. (In diese Periode gehören vielleicht auch 37, 22—29. 30—32. 33—35, vgl. II 5.)

Seit der Berufungsvision, die für sein ganzes Leben bestimmend wurde, ist Gott für Jesaja der Heilige Israels. Das Wort heilig ist ein altes Wort; aber er hat es in ganz anderer Weise als das Volk (8, 11ff.) verstanden, von der in physischer und moralischer Beziehung schlechthin alles Kreatürliche überragenden Größe Gottes, die den Menschen zu einem Nichts macht und ihn in den Staub zwingt. Die religiöse Grundfunktion ist ihm dementsprechend schlechthin, auf alles Menschliche verzichten, sich rückhaltlos Gott ausliefern, seine unsichtbare Hand fassen, glauben 7, 9; 28, 16; 30, 15; der sittliche Wandel bestimmt sich nach dem Grundsatze: Der Heilige wird durch Gerechtigkeit geheiligt 5, 16, vgl. 1, 16ff.; 10, 2 usw. Dieser tiefste Kern seiner Predigt ist zu allen Zeiten unwandelbar derselbe geblieben, aber je nach der geschichtlichen Situation hat die Form, die er annahm, gewechselt. Er hat Assur als gottgerufenes Werkzeug betrachtet und ihm auch wieder geflucht. (Eine scharfe zeitliche Grenzlinie zwischen beidem zu finden, etwa das Jahr 704 (so Wilke), scheint mir nicht möglich, obwohl natürlich die meisten assurfeindlichen Sprüche hinter dies Jahr fallen.) Bald verkündet er seinem Volke Untergang bis auf die letzte Wurzel; bald nimmt er die Rettung eines Restes, bald Umwandlung des Volkes, bald Uneinnehmbarkeit des Zion an. Bald sieht er nur Untergang und Verderben, bald malt er die Heilszeit aus, da sein Volk von dem Gerechtigkeits- und Friedefürsten, auf den schon die Väter hofften, geweidet wird. Er ist kein Logiker und Systematiker, aber der Bote einer unsichtbaren Welt, einer ewigen sittlichen Weltordnung, die sich durchsetzt, ganz gleich auf welchem geschichtlichen Wege, und dabei ein Meister der Rede, der König unter den Propheten.

☞ Viele Kritiker der Neuzeit haben von den fixierten Abschnitten noch manche dem Jesaja abgesprochen.

Es handelt sich besonders um folgende Abschnitte: a) Die Heilsverheißungen 2, 2—4; 9, 1—6; 11, 1—10. Sieht man von den älteren Kritikern Stade, Hackmann, Marti u. a. ab, die hier Widersprüche zu sonstigen Ideen des Jesaja, Mangel logischer Verbindung, Unverständlichkeit in seiner Zeit u. dgl. feststellen, so tritt zwar Sellin für die Echtheit all dieser Stücke einschließlich 4, 2—6 ein, indem er darauf hinweist, daß Jesaja die Heils- wie die Heilandserwartung nicht neu geschaffen hat, sondern bei seinen Zeitgenossen als bekannt voraussetzt, dieselbe überkommen, aber umgestaltet hat, vgl. Am. 5, 18. Aber Pfeiffer lehnt auch 8, 23—9, 6 ab, während Eißfeldt diesen Spruch für unsicher hält; doch hat Alt eben in der Bertholet-Festschrift mit guten Gründen die Echtheit erwiesen. Umstrittener ist cp. 11, von dem Procksch und Bentzen nur V. 1—9, Weiser 1—5 dem Propheten zuschreiben, das übrige aber als zweifelhaft (Weiser für V. 6—9) oder unecht ablehnen, während Eißfeldt und Pfeiffer

das ganze Kapitel dem Propheten absprechen. Hier dürften Procksch und Bentzen richtig den zweiten Teil des Kapitels als spätere Ergänzung herausgestellt haben, während sie mit Recht 11, 1—9, das manche Parallelen zu 8, 23—9, 6 aufweist, als ursprünglich anerkennen. Anders steht es mit 2, 2—4, das noch Micha 4, 1—4 überliefert ist. Mit Sellin hält Procksch die Stelle bei Jesaja für ursprünglich. Aber richtiger ist es wohl, mit Eißfeldt, Weiser, Bentzen, Pfeiffer u. a. diese Heilsweissagung als anonym umlaufende anzusehen. Wahrscheinlich stammt sie aus der Zeit um 700.

II. Die unechten Partien des jesajanischen Buches

1. Eine Weissagung wider Babel. 13, 1—14, 23

☞ Daß diese nicht von Jesaja herrühren kann, wird jetzt von allen Forschern angenommen. Folgende Gründe sind entscheidend: a) Babel wird hier als Feindin Judas nicht angekündigt, sondern vorausgesetzt, V. 11ff., was in Jesajas Tagen nicht möglich ist. b) Ein Exil in Babel, von dem Jes. 1—12 nie die Rede war, wird nicht erst angedroht, sondern es wird angekündigt, daß sein Ende bevorstehe, der Untergang Babels einerseits V. 19ff., die Heimkehr der Juden andererseits 14, 1ff. c) Die Meder, die außerhalb des geschichtlichen Gesichtskreises Jesajas lagen, werden als die Zerstörer Babels namhaft gemacht, ja, der Verfasser ist sogar über ihren Charakter etwas orientiert 13, 17. Wir befinden uns also sicher im Ausgange des babylonischen Exils.

Zutreffend hat Budde (Baudissin-Festschrift 1918 S. 55—70) dargetan, daß schon in den ersten Versen von cp. 13, nicht erst in V. 19, deutlich gesagt worden sein muß, daß es sich um Babel handle, und daß erst die spätere Zeit den „Tag Jahwes" hineingetragen und die zeitgeschichtlichen Züge nach Möglichkeit verwischt hat.

☞ Nicht ganz so sicher ist, daß das gewaltige Spottlied, welches 14, 4b—21 auf den Tod eines Königs angestimmt wird, der babylonischen Ära entstammt. V. 4a und 22 wird es allerdings auf den König von Babel bezogen, aber im Liede selbst wird diese Stadt niemals erwähnt. Nun hat man gemeint, der letzte babylonische König, der Schwächling Nabunaid, sei kein geeignetes Objekt für diese Dichtung gewesen, sondern eine epochemachende geschichtliche Persönlichkeit. Und da wenden sich die Blicke sofort dem Assyrerkönig Sanherib zu, dessen Schicksal auch 2. Kön. 19, 21ff.; Nah. 1, 14 einen Widerhall gefunden hat. Mit dieser Möglichkeit, welche vorexilische (nach Winckler sogar jesajanische) Entstehung des Liedes im Gefolge hätte, wird zu rechnen sein. Andererseits scheint V. 17b doch ein Reflex der getäuschten Erwartungen zu sein, die nach dem Lichtstrahl unter Amel-Marduk die geänderte Politik Nergal-Sarezers und Nabunaids unter den Juden herbeiführte: der König kann dem Dichter auch einfach als Vertreter der mächtigen Dynastie in Betracht kommen, und vor allem, der Inhalt des Liedes ist wie bei allen diesen prophetischen spottenden Totenkla-

gen Weissagung, nicht Rückblick auf Vergangenes (vgl. einerseits Winckler, *Forschungen* I S. 193 und 414, Staerk, a. a. O. S. 226f., andererseits Lohmann, *Die anonymen Prophetien gegen Babel* 1910 S. 26—42). Als Parodie eines Leichenliedes behandelt es Hedwig Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* 1923.

2. Ein Ausspruch über Moab 15 und 16

☞ Sellin hält die beiden Kapitel für ursprüngliche Bestandteile der Verkündigung Jesajas und wird darin für 15, 1—16, 5. 13f. von Procksch unterstützt, der 16, 6—12 preisgibt, weil die Verse mit dem Bilde Moabs im übrigen Zusammenhang nicht übereinstimmen und außerdem auch, allerdings mit anderem zusammengearbeitet, in Jer. 48, 29ff. wieder begegnen. Sellin begründet sein Festhalten, indem er die Abweichungen von der jesajanischen Diktion damit für erledigt erklärt, daß 16, 13 ausdrücklich gesagt sei, das Orakel 15, 1—16, 12 stamme nicht von Jesaja, sondern sei von ihm aufgenommen und (auf die assyrische Invasion) umgedeutet. Er findet mit Hitzig, der freilich an Jona ben Amitthai denkt, Procksch u. a. eine Beziehung auf die Eroberung Moabs durch Jerobeam II. 2. Kön. 14, 25 und hält die Kapitel für eins der ältesten Denkmäler der schriftstellernden Prophetie. 16, 5 schließe nachexilische Entstehung (so Guthe, Marti, Duhm u. a.) aus. Daß die Feinde nach Marti und Gray Araber des 5. Jhdts. seien, da sie nach 15, 1—4 von Südosten in Moab eingefallen seien, lasse sich nicht beweisen, da die Eroberung der Hauptstädte natürlich vor den Kultusplätzen erwähnt werde. Jesaja habe durch Wiederaufnahme dieses Drohorakels seine Zeitgenossen vor einer Koalition mit Moab warnen wollen. Trotz dieser Beweisführung werden die beiden Kapitel mit Eißfeldt, Weiser, Pfeiffer u. a. dem Jesaja abgesprochen werden müssen. Sie weichen stilistisch zu sehr von Jesaja ab. Die These, daß der Prophet ein älteres Orakel aufgegriffen und auf seine Zeit zugepaßt habe, läßt sich bei einem solch kraftvollen, selbständigen Propheten nicht rechtfertigen. Da wir über die Beziehungen zwischen Moab und Juda nur dürftig unterrichtet sind, könnten die Kapitel auch jünger als Jesaja sein.

3. Ein Ausspruch über Ägypten 19

☞ Während Sellin V. 1—15 für echt erklärt, reduziert Procksch den echten Kern auf V. 1—4. 11—14. Beide stimmen aber mit allen neuen Forschern gegen König überein, daß V. 16ff. wegen des Hinweises auf Leontopolis V. 18b und des im AT beinahe einzigartigen Universalismus nicht jesajanisch sein könne. Doch gehört V. 16ff. nicht erst in die seleukidische oder makkabäische, sondern in die vordeuteronomische Zeit, da eine Massebe V. 19 als selbstverständliche kultische Einrichtung gegen Dt. 16, 22 angesehen und von der Sprache Kanaans V. 18 gesprochen wird. Die Elephantine-Papyri haben das Vorhandensein eines jüdischen Heiligtums in Oberägypten lange vor Kambyses erwiesen, da die dortige Kolonie wahrscheinlich schon unter Psammetich (um 650) entstanden ist. So ist für V. 16ff.

wohl eine Entstehung um die Mitte des 7. Jhdts. anzunehmen. Gegen die Makkabäerzeit spricht auch Josephus, *Antiqu.* 13, 3, da hiernach Onias, als er 170 v. Chr. den Tempel in Leontopolis baute, V. 18a. b (nicht den späteren Zusatz V. 18c). 19ff. schon vorgefunden hat. Vgl. Steuernagel, *Bemerkungen über die neuentdeckten jüdischen Papyrusurkunden* ThStKr 1909 S. 1ff.; Staerk, *Die Anfänge d. jüd. Diaspora in Ägypten* 1908. Was die ersten 15 Verse anlangt, so hat Procksch V. 5—10 als späteren kulturgeschichtlichen Einsatz ausgeschieden, zumal die Verse den Zusammenhang unterbrechen, und hat V. 15 als prosaische Ergänzung getilgt. Aber er hätte weitergehen und den ganzen Abschnitt für unecht erklären sollen, da der harte Herr in V. 4 ebensogut Psammetich I. oder eher Kambyses (529—522) sein könnte und nichts auf Jesaja deutet.

4. Ein Orakel wider Babel, über Edom und die Araber 21

☛ V. 1—10 sind aus denselben Gründen unecht wie cp. 13, vgl. bes. V. 2. Da Kyros noch nicht erwähnt wird, dürften auch sie der Zeit zwischen 550 und 545 entstammen. Bezüglich der beiden andern kurzen Orakel ist ein *non liquet* die beste Antwort, obwohl Procksch versucht, sie für Jesaja festzuhalten. Das über Edom V. 11f., vielleicht an eine jüdische Golah daselbst gerichtet, ist genau genommen überhaupt keines, sondern gerade Ablehnung, ein solches zu geben, in die Form einer gangbaren Wächterantwort auf die Frage nach der Stunde gekleidet. In dem Ausspruch über die dedanitischen Karawanen V. 13—17 werden diese aufgefordert, sich vor der großen Katastrophe im Osten in der Steppe zu verstecken. Die Heimat von allen dreien scheint Palästina zu sein (vgl. Kittel, *Geschichte* III, 1. S. 79—83; Sellin, *Geschichte* II. S. 12f.).

5. Ein Ausspruch über Tyrus 23

☛ Besonders Duhm hat richtig erkannt, daß dem Kapitel V. 1—14 eine Totenklage über Sidon zugrunde liegt, die erst durch V. 14—18 zu einer solchen über Tyrus (auch kleine Änderungen in V. 5 und 8) umgearbeitet ist. Daß diese Überarbeitung nicht jesajanisch ist, ist gewiß: nicht nur die Jer. 29, 10 nachgebildeten 70 Jahre in V. 15, vor allem der Inhalt von V. 18 schließt es aus; denn Jesaja würde gegen einen solchen Gebrauch des *heilig* protestiert haben. Vermutlich lehnt sich jene an die Zerstörung von Tyrus durch Alexander d. Gr. an. Aber die Grundlage halten Sellin und Procksch gegen Eißfeldt, Weiser, Pfeiffer u. a. für echtes Gut Jesajas. Nun hat zwar Sanherib Sidon erobert, aber nicht zerstört. Und stilistisch ist mancherlei Nichtjesajanisches zu beobachten, das Sellin auf die Benutzung eines überkommenen Stils abwälzt. Aber mit V. 13 kann Sellin nur durch die Änderung von Kasdim in Kittim zum Ziel kommen, während Procksch es mit anderen Wörtern als Glosse ausscheidet. So ist es richtiger mit Eißfeldt an die Zerstörung Sidons durch Artaxerxes III. Ochus im Jahre 348 v. Chr. zu denken und den Spruch nicht auf Jesaja zurückzuführen.

6. Ein Buch von den letzten Dingen 24—27

☛ Diese Kapitel enthalten eine zusammenhängende Apokalypse, die vom Weltgericht und Antritt der Weltherrschaft Jahwes, von der Bestrafung der widergöttlichen himmlischen Mächte und der Weltmächte, von der Völkerbeglückung, Judas Errettung und Sammlung in dieser Weltkatastrophe, von der Beseitigung des Todes und von der Auferstehung der Frommen handelt. Diese Apokalypse, die zu dem Gewaltigsten und Schönsten im AT gehört und von einem Helden des Hoffens sondergleichen, der Welt und Tod überwunden hat, geschrieben worden ist, findet sich 24, 1—6. 13—23; 25, 6—8; 26, 12—19; 2(, 20—27, 1. 7—9. 12. 13. In sie hineingeschoben ist ein Zyklus von Liedern, nämlich 24, 7—12; 25, 1—5. 9—12; 26, 1—3. 4—6. 7—11; 27,2—6. 10—11. Sie stehen in keiner unmittelbaren Beziehung zu den sie umgebenden apokalyptischen Abschnitten; ihr Thema ist meistens: der Triumph der Gottesstadt über die Weltstadt. Sie können daher jünger, sie können aber auch älter sein als jene. (Zur Analyse vgl. Lohmann in ZAW 36 (1917/18) S. 1—58.)

☛ Daß dieses Büchlein nicht von Jesaja stammt, ist trotz U. A. Beek (Archiv Orientální 17 [1949] 31—40), der diese Kapitel um 750 ansetzt, gewiß. Nicht nur weicht die Sprache vollständig von der der jesajanischen Sprüche ab *(lamo, bal, bemo, ade)*, es ist auch eine ganze Reihe religiöser Ideen (vgl. 24, 21; 25, 8; die Auferstehungshoffnung 26, 16ff.) diesem Propheten durchaus fremd. Vor allem begegnet uns auch hier Babel als Feindin des Gottesreichs 27, 1, Israel ist bereits verstreut bis an die Enden der Erde 24, 14—16; 26, 13; 27, 12. 13, ein König scheint nicht zu existieren, wir hören nur von Ältesten 24, 23, von Priestern und Volk 24, 2.

Kann es danach nicht zweifelhaft sein, daß die Apokalypse erst nachexilischen Ursprungs ist (vgl. auch Smend ZAW 4 (1884) S. 161—224), so ist allerdings ihre nähere Datierung sehr schwierig. Mit großer Kühnheit haben zwar Duhm, Marti u. a. sie in die späteste makkabäische Zeit um 100 v. Chr. versetzen wollen und die Ereignisse dieser aus ihr ablesen zu können geglaubt. Aber ihre ganze Argumentation steht auf einem schlüpfrigen Boden und ist durch die neugefundene Jesajahandschrift aus der Zeit um 150 v. Chr., die diese Kapitel enthält, ebenso als irrig erwiesen wie Procksch s Annahme, der glaubt, besonders wegen 24, 13f., in der gefallenen Stadt Karthago sehen zu dürfen, diese Lieder also nach 146 ansetzen zu sollen. Er schließt nämlich aus V. 14 auf die Lage der Stadt im Westen. Die Apokalypse selbst gibt keinerlei Handhabe zur näheren Datierung. Den einzigen Anhaltspunkt bietet die mehrfach wiederkehrende geheimnisvolle Erwähnung einer feindlichen anonymen Stadt in den eingeschobenen Liedern 24, 10. 12?; 25, 2. 12; 26, 5; 27, 10, die Duhm, Marti u. a. ohne weiteres auf das von Hyrkan 111—107 zerstörte Samarien deuten. So wahrscheinlich nun auch tatsächlich Samarien gemeint ist — in 25, 3 ist ihr die Stadt der *'ani* und *ze'irim* d. i. Jerusalem gegenübergestellt, vgl. 26, 6, und der ganze Einschub der

Apokalypse vor dem Drohorakel gegen Samarien 28, 1 ff. wird so verständlich, — so wenig haben wir ein Recht, an die Zeit Hyrkans zu denken; ist jene Stadt doch auch im 3. Jhdt. bereits von Ptolemäus Lagi und Demetrius Poliorketes erobert und zerstört worden. Wahrscheinlich gehören also die Kapitel dieser Zeit an. Während Eißfeldt in Moab den Feind erblickt, versetzt Rudolph (BWANT 1933) die Apokalypse in die Zeit zwischen 331 und 330, indem er die Stadt auf Babel deutet, ebenso auch Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse Jes. 24—27* 1938.

7. Ein Ausblick in die Endzeit 32

☞ Schon Stade hat die Echtheit des Kapitels bestritten, Duhm, Marti u. a. haben sich diesem Urteil angeschlossen, ebenso Pfeiffer. Dagegen versuchen Procksch, Eißfeldt, Weiser V. 9—14 festzuhalten, das mit cp. 3, 16 ff. verwandt sei, während Sellin das ganze Kap. als jesajanisch ansieht und die Einsprüche als nicht historisch, nur subjektiv begründet, ablehnt. Aber die einzelnen Sprüche des Kapitels weichen stilistisch so stark von Jesaja ab, daß dieser als Verfasser nicht in Frage kommen kann.

8. Eine prophetische Liturgie 33

☞ Nach Gunkel ZAW 42 (1924) S. 177—208 handelt es sich hier um keine reine Prophetie, vielmehr sind die Orakel durchsetzt von 2 Nachahmungen von Volksklageliedern (V. 2 und 7—9) und einer Nachbildung einer Thora-Liturgie. Aber Johnson und Haldor haben mit gewissen Einschränkungen recht, daß die Propheten weithin im Kult mitwirkten; so wird die Einreihung des Kapitels ins Jesajabuch verständlich. Die ganze Komposition, die in Jes. 59; 61; 63, 7—65, 25; Micha 7, 8 ff. ihre Parallelen hat, wird dem ersten nachexil. Jhdt. oder der Zeit Alexanders (so Procksch und Eißfeldt, die in V. 21 eine Bezugnahme auf die Mittelmeerflotte finden) angehören. Der König in V. 21 ist Jahwe, und in V. 17, der zunächst die vorexil. Zeit zu bezeugen scheint, wird für *melek bejophjo* zu lesen sein: *miklal jophi*, d. i. *vollkommene Schönheit*, vgl. Ez. 28, 12.

9. Edoms Vernichtung und Zions Erlösung 34 und 35

☞ In diesen Kapiteln haben wir es ebenfalls mit einer Apokalypse zu tun, die vom Weltgericht und der Rettung Judas aus ihm handelt. Die Zerstreuung des Volkes in alle Welt wird nicht angekündigt, sondern ist ein Faktum 35, 10. Sowohl die Entlehnungen aus Deuterojesaja vgl. 35, 1 f. mit 41, 18 f.; 35, 10 mit 51, 3. 11; 61, 7; 35, 8 mit 40, 3; 43, 19; 49, 11; 35, 6 mit 43, 19 f.; 48, 21 usw. wie der Haß gegen Edom 34, 5 ff. vgl. mit 63, 1 ff. wie endlich der Hinweis auf das Buch Jahwes 34, 16 machen es sicher, daß wir uns in nachexilischer Zeit befinden. Eine nähere Datierung bleibt ebenso Hypothese wie der Versuch Torreys, die Kapitel dem Verfasser von 40—66 zuzuschreiben.

10. Episoden aus dem Leben Jesajas 36—39

☛ Dieser Abschnitt, der von der Bewährung Jesajas während der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer 701 und der Erkrankung und Heilung Hizqias durch ihn 711 handelt, welch letztere im Hinblick auf 40ff. hinter das spätere Ereignis gestellt ist (39, 2 schließt für 38 und 39 das Jahr 701 aus), findet sich fast wörtlich 2. Kön. 18, 13—20, 19 wieder. Die Erzählung von der Tributzahlung Hizqias 2. Kön. 18, 14—16 ist hier fortgelassen, ein Psalm Hizqias, nach seiner Genesung gesungen 38, 9—20, ist als Plus gegeben. Daß der Abschnitt nicht von Jesaja stammt, ist selbstverständlich, wird doch immer nur von ihm gesprochen, und 37, 38 kann erst nach Sanheribs Tod (681) geschrieben sein. Da cp. 7 und 20 sicher zeigen, daß es eine wohl aus einer Autobiographie hervorgegangene Jesajabiographie gegeben hat, so dürften der Redaktor des Jesaja- wie der des Königsbuches hier (mindestens 37, 8—39, 8) aus ihr geschöpft haben. Dazu, daß uns hier vielleicht noch echte Jesajaworte überliefert sind, nämlich 37, 22—29 das gewaltige Spottlied auf den König von Assur (V. 26—28 vielleicht spätere Erweiterung), 37, 30—32 die Verkündigung eines Zeichens, 37, 33—35 die Weissagung von dem ruhmlosen Rückzug des Großkönigs, kaum jedoch 39, 6f. die Ankündigung einer Exilierung der königlichen Familie (nicht des Volkes!) nach Babel, siehe bei Wilke a. a. O. S. 91—94, auch Schmidt SchAT S. 122ff. Zugunsten des ersten Stückes füge ich noch an, daß bei Entstehung nach 681 in dem Liede kaum der Tod Sanheribs übergangen wäre, vgl. Nah. 1, 14. Die ganze Perikope ist offenbar von dem Redaktor des Jesajabuches verwendet, um durch cp. 39 eine Brücke zwischen den beiden Hälften desselben zu schlagen. Da diese Biographie bereits dem ersten Deuteronomisten (vgl. C IIa § 4) vorgelegen hat, muß sie noch etwa aus der Zeit Manasses stammen.

11. Das Trostbuch Deuterojesajas 40—55

Sellin, *Studien z. Entstehungsgesch. d. jüd. Gem. 1. D. Knecht Gottes bei Deuterojes.* 1901; derselbe, *D. Rätsel des Deutjes. Buches* 1908; Staerk, *Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes. 40ff.* 1913; Greßmann, *Die literar. Analyse Dtj.s* ZAW 34 (1914) S. 254—297; Köhler, *Deuterojesaja* (Jes. 40—55), *stilkritisch untersucht* BZAW 37 (1923); Fischer, *Jes. 40—55 und d. Perikopen vom Gottesknecht* (Atl. Abh. VI, 4—5) 1916; derselbe, *Wer ist der Ebed?* (Atl. Abh. VIII, 5)1922; Beer, *Die Gedichte vom Knechte Jahwes* Baudissin-Festschrift 1918 S. 29—46; Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs* 1921; derselbe, *Die Komposition d. deutjes. B.* ZAW 49 (1931) S. 87—112. 242—260; Gunkel, *Ein Vorläufer Jesu* 1921; Volz, *Jesaja 53* Budde-Festschr. 1920; Sellin, *Mose* 1922 S. 77—113; Dürr, *Urspr. u. Ausbau d. isr.-jüd. Heilandserwartung* 1925 S. 125—152; Rudolph, *D. exil. Messias* ZAW 42 (1925) S. 90—114; ZAW 46 (1928) S. 156—166; Torrey, *The second Isajah* 1928; Sellin, *Tritojesaja, Deuterojes. u. d. Problem d. Gottesknechts* NKZ 41 (1930) S. 73—93; 145—173; Eißfeldt, *D. Gottesknecht bei Deutjes. im Lichte d. israel. Anschauung v. Gemeinschaft u. Individuum*

1933; Elliger, *Deutjes. in seinem Verhältnis zu Tritojes.* 1933; Caspari, *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer* 1934; Glahn u. Köhler, *Der Prophet der Heimkehr* 1934; Mowinckel, *Neuere Forschungen zu Deutjes., Tritojes. u. d. Äbäd-Jahwä-Problem* Acta Orientalia 1937 S. 1—40; Sellin, *Die Lösung des deuterojesajanischen Gottesknechtsrätsels* ZAW 55 (1937) S. 177—217; Begrich, *Studien zu Deuterojesaja* 1938; Engnell, *Till frågen om Ebed-Jahve-sångerna* Svensk exegetiskt Årsbok 1945 S. 31ff.; Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* 1948.

¶ Nachdem bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts seit den Aufstellungen Döderleins 1775 und Eichhorns 1782 lange und gründlich über die Herkunft von 40—55 gestritten ist, ist es ein geradezu allgemein anerkanntes Resultat der alttest. Wissenschaft geworden, daß diese Kapitel nicht von Jesaja, sondern einem Anonymus, den man gewöhnlich Deuterojesaja nennt, am Ausgange des babylonischen Exils geschrieben worden sind.

Auch hier weichen nicht nur Sprache (vgl. *lamo, bal, zu, bemo* usw. neben einigen absichtlich gesuchten Verwandtschaften wie *der Heilige Israels, jomar Jahwe* u. a.) und Ideen (abstrakter Universalismus der Religion, theoretischer Monotheismus, Schöpfungsglaube als Grunddogma, Gottesknechtsidee usw.) sehr stark von denen der echten Sprüche Jesajas in 1—32 ab; ausschlaggebend sind auch hier die historischen Argumente, das Selbstzeugnis des Buches: Jerusalem und der Tempel sind bereits zerstört 44, 26—28; 51, 3; 52, 9; das Volk weilt in der Gefangenschaft und Verbannung in Babel 42, 22. 24; 43, 14; 46, 1; 47, 1ff.; 48, 14; 52, 2. 3. 5, und zwar schon lange 43, 28; 47, 6, während jetzt die Erlösung nahe bevorsteht 40, 1f. 9; 46, 13; 51, 14. Die Bedrükkung durch Assur, damit die Zeit Jesajas, gehört der Vergangenheit an 52, 4f. Das Auftreten des persischen Königs Kyros wird nicht etwa vorausgesagt, sondern liegt bereits hinter dem Verfasser, die Zeitgenossen kennen ihn alle und haben von seinen glänzenden Siegen schon gehört 41, 2f. 25; 44, 28; 45, 1—3; 48, 14. Die Hypothese von Torrey, daß die Schrift nachexilisch, die zuletzt genannten Stellen aber Interpolationen wären, sei als Kuriosum erwähnt. Während so, von wenigen Außenseitern abgesehen, die aus Traditionsgebundenheit an der Einheit des ganzen Jesajabuches festhalten wollen, die Entstehung des Deuterojes. im Exil als zutreffend anerkannt wird, gehen die Meinungen im einzelnen auseinander. Die Mehrzahl setzt die cp. 40—48 in die Zeit vor 539 nach Babel, die cp. 49—55 nach 537 nach Jerusalem. Begrich sieht keinen Grund zu der Annahme einer Wirksamkeit Deuterojes. nach 539 und möchte lieber eine „eschatologische“ Periode von 553/52 (Aufstand des Kyros gegen Astyages) an und eine Wandlung der Verkündigung seit 546 (Fall von Sardes) ansetzen, indem der Prophet nunmehr in Kyros den heilbringenden Knecht Jahwes sähe. So richtig es ist, beide Gedankengänge bei Deuterojesaja zu beobachten, so wenig gesichert erscheint die Verteilung auf zwei Perioden der Wirksamkeit, für die das Jahr 546 die Trennungslinie bilden soll.

Umstritten ist weiter der Ort, an dem der Verfasser selbst gelebt hat.

Während manche, besonders wegen des auf Babylon bezüglichen *von dort* 52, 11, vgl. 43, 14; 48, 20 (dagegen aber z. B. 1. Kön. 2, 36) an Phönizien, Ägypten (wegen 45, 14; 49, 12) oder auch Jerusalem gedacht haben, führt umgekehrt das *hier* 52, 5, die Bekanntschaft des Verf. mit den Vorgängen in Babylon im Jahre 538 vgl. 43, 14, mit babylonischer Religion und Astrologie 40, 19f.; 41, 6f.; 44, 9ff.; 46, 1; 47, 2f., vor allem aber seine Sprache, Stil und Ideen, die, wie in den letzten Jahren erwiesen ist, stark babylonisches Gepräge tragen, darauf, daß er selbst in Babylon gelebt hat, ja dort aufgewachsen ist (vgl. Kittel, *Cyrus und Deuterojesaja* ZAW 18 (1898) S. 149—162; Greßmann, *Eschatologie* S. 305f.; Sellin, *Rätsel* S. 90ff.; Dürr, a. a. O. S. 146ff.). Und schließlich der größte Teil der Sprüche und Lieder des Buches ist doch an die babylonische Golah gerichtet, Kyros wird direkt angeredet (Haller, Gunkel-Festschr. S. 261ff. sucht den Verf. daher sogar im Heerlager des Kyros), die babylonischen Götter werden zu Disputationen von Person zu Person herausgefordert. Heißt es da nicht wirklich, am nächstliegenden vorbeigehen, wenn man einen Standort außerhalb Babylons sucht?

Mit den literarischen Gattungen des deuterojesajanischen Buches einschließlich der Gottesknechtsprüche, über die noch zu reden ist, hat sich Begrich beschäftigt und Heilsorakel, Gerichtsreden, Disputationsworte, Hymnen, Klage- und Danklieder und kurze Anweisungen festgestellt, also Gattungen, die weithin nicht zum Bestand der prophetischen Verkündigung gehören. In ganz anderer Richtung sucht Engnell den Charakter des Buches zu bestimmen. Einer Andeutung Gyllenbergs folgend, erklärt er es einschließlich der Gottesknechtlieder als prophetische Nachdichtung einer Liturgie der Jahresfeste des Königsrituals unter Heranziehung von Passionspsalmen des Königs im AT und babylonischer Tammuzliturgien. Es ist möglich, daß der Prophet derartige, aus dem Kult stammende Motive benutzt hat; aber indem er von einer geschichtlichen Situation ausgeht, verläßt er die geschichtslose Sphäre des Kults.

☛ Die Schrift bildet, obwohl sie aus einer Fülle verschiedener Lieder und Sprüche besteht, so daß Caspari an mehrere Verfasser denkt, in der gegenwärtigen Gestalt doch eine zusammenhängende Größe. So gewiß jene z. T. älter sind und aus den letzten Jahren vor 538 stammen, so ist doch die Schrift, wie sie uns jetzt als Ganzes vorliegt, erst während des Vormarsches des Kyros gegen Babylon oder wenigstens gleich nach seinem Einmarsche veröffentlicht. Diese Einheitlichkeit wird durch 2 Argumente bewiesen: 1. Der Schluß 55, 11 schlägt auf den Anfang 40, 8 zurück; 2. 41, 27 blicken auf die Zionssprüche in 49, 13—55, 1ff. hin im Unterschied von den Jaqob-Israelsprüchen in 41—48. Sollte die Schrift daher auch erst von Deuterojesajas Schüler, Tritojesaja (vgl. 12), herausgegeben worden sein, so wäre sie immerhin doch noch in Babylon erschienen, vgl. 55, 12f.

☛ Das Thema der Schrift ist die Ankündigung der großen Theophanie, durch die Israel, Jahwes Knecht, gesammelt, aus der Gefangenschaft gerettet und in das glänzend wieder erstehende Zion-Jerusalem

auf wunderbarer Prozessionsstraße durch die Wüste heimgeführt werden soll, — die Völker alle, die dies unerhörte Wunder sehen, werden sich infolgedessen zu dem Gotte Israels bekehren. Das politische Werkzeug, dessen sich Jahwe zu dieser Befreiung bedient, ist der Perserkönig Kyros 41, 25; 44, 28; 45, 1—7. 13; 48, 14, das religiöse, der Heimführer, der zweite Mose, der das Volk wieder aufrichten und den Völkern Recht und Heil bringen soll, ist eine prophetische Gestalt, der Gottesknecht, in dem wahrscheinlich Deuterojesaja selbst zu sehen ist.

Die Erklärung der sog. Gottesknechtstücke oder -lieder 42, 1—4 bzw. 7; 49, 1—6 bzw. 9; 50, 4—9; 52, 13—53, 12 ist in den letzten Jahrzehnten sehr umstritten. Während Budde, *Die sogenannten Ebed-Jahwelieder* 1900, Giesebrecht, *Der Knecht Jahwes bei Deuterojesaja* 1902, Eißfeldt, a. a. O. u. a. eine kollektive Deutung auf das Volk Israel versuchen und Bentzen die kollektive auf Israel und die individuelle auf den Propheten mit der messianischen zu vereinigen sucht, zieht die Mehrzahl der Forscher die Deutung auf ein Individuum vor. Als solches erscheint in diesen der Gottesknecht, der im sonstigen Buche das Volk Israel ist 41, 8 usw., der Israel retten, wiederherstellen, durch sein Leiden erlösen soll, vgl. 49, 5f.; 53, 2—6. 8. Dann stellt die Entstehung der Lieder aber ein sehr schweres Problem. Die große Verwandtschaft in Sprache und Ideen führt auf einen Verfasser von Liedern und Buch hin, mindestens müssen beide in der Hauptsache derselben Periode entstammen, der zweiten Hälfte des Exils, vgl. 42, 7; 49, 5. Da es nun aber schwierig bleibt, daß der Verf. in einem Zuge unter dem Knechte bald ein Individuum, bald das Volk verstanden haben sollte, so wurde auch von solchen Forschern, die gegenüber Duhm, Schian u. a. die Lieder für echt hielten, angenommen, daß Deutjes. sie erst später seinem Buche einverleibt habe. Aber diese Hypothese stößt wieder auf Schwierigkeiten durch 42, 5—9; 49, 8—10, die engstens mit dem Buche verwachsen sind. Und in 41, 27; 43, 10; 48, 16; 51, 16 scheint auch dies den individuellen Ebed zu kennen.

Wer ist nun das in den Liedern besungene Individuum? Ist es ein Zeitgenosse des Propheten, so könnte es der 36 Jahre unschuldig eingekerkerte, 561 glänzend erhöhte und als Retter gefeierte Davidide Jojachin sein, 2. Kön. 25, 27ff., dazu Josephus, *Ant.* X 7, 1: *Bell. jud.* VI 2, 1 und Sellin, *Rätsel* S. 113ff.; *Die israel. jüd. Heilandserwartung* S. 51—60. Zu diesem Resultate kommen auch Staerk (in bezug auf cp. 53) und Bleeker, *Over inhoud en oorsprong van Israels heilsverwachting* 1921. Aber die Berufssphäre dieses Gottesknechtes ist nicht die des Königs, vielmehr die des Propheten und Gesetzeslehrers. Und trotz aller Parallelen zu dem babylonischen Büßerkönig, die besonders Dürr aus dem Ritual des babylonischen Neujahrsfestes erbracht hat, bleibt es bestehen, daß der Gottesknecht auch nach seiner Erhöhung ein Prophet und Lehrer, kein König ist; vgl. 49, 6; 53, 10—12. So denken Kittel, Rudolph und Hempel eher an einen unbekannten exilischen Märtyrer. Nun ist aber auch nicht zu leugnen, daß alles, was von der Tätigkeit und dem Erleben des Ebed ausgesagt wird und den Rahmen eines natürlichen Menschenlebens zu sprengen

scheint 42, 2—4; 49, 6; 52, 15; 53, 10—12, eher darauf führt, daß es sich um eine kommende, eine eschatologische Gestalt handelt (so Johann Fischer und Greßmann). Indes demgegenüber erhebt sich wieder die Schwierigkeit, daß offenbar schon eine irdische Geschichte hinter ihr liegt 49 f, 3. 8; 50, 4 ff.; 53, 2—9. Diese Schwierigkeit hat Sellin in seinem Mose durch die Annahme zu heben gesucht, daß es sich um die Wiederkunft des einst als Märtyrer getöteten Retters aus Ägypten und Religionsstifters handelt, wobei er auf Ähnlichkeiten der Tätigkeit des Ebed in 42, 2—4. 7; 49, 8; 50, 4 wie seines Schicksals in 53 hinweist. (Vgl. die altjüd. Deutungen von 53 auf Mose bei J. Jeremias, *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum.* Deutsche Theologie II 1929 S. 113.)

Aber von einer Wiederkehr steht tatsächlich nichts im Texte der Lieder. Und da nun die Verkündigung des sonstigen Buches sich mit dem deckt, was nach den Liedern Inhalt der Predigt und Lebensaufgabe des Gottesknechts ist, da in zwei Liedern dieser ohne jede weitere Einführung mit Ich redend auftritt 49, 1; 50, 4, so bleibt die nächstliegende Annahme die von Mowinckel (von ihm selbst später wieder aufgegeben), Gunkel, Volz (dieser nur für die drei ersten Lieder), Weiser u. a., daß es sich in ihnen um Deuterojesaja selbst handelt. Trotz der ein Menschenmaß nach gewöhnlichen Begriffen übersteigenden Mission des Gottesknechts fehlt es doch nicht in den Liedern an Andeutungen, daß wir es mit einem schwächlichen Menschen zu tun haben. Vgl. 42, 2. 4a; 49, 1—4; 50, 6f.; 53, 2ff. Und Deuterojesaja ist nach seinem ganzen Buche nicht nach gewöhnlichem Maßstabe zu messen, er ist ein Gottbegeisterter. Aber an einem Punkte scheint diese Annahme restlos zu scheitern: nach 52, 13—53, 12 ist der Gottesknecht bereits gestorben und begraben. Doch diese Schwierigkeit könnte sich nach Sellin (NKZ 41 (1930) S. 161 ff.) und Elliger (a. a. O. S. 81 ff.) dadurch erledigen, daß eine geradezu verblüffende Verwandtschaft der Sprache dieses letzten Liedes mit der Tritojesajas darauf hinführt, daß es von diesem gedichtet ist, die Totenklage des Schülers auf den Meister, die Erklärung seines Lebensrätsels und Ankündigung seines Weiterlebens, seiner Verherrlichung und der Fortführung seines Berufes. Doch ist Tritojesaja keine Einheit. Immerhin kann einer der Verf. der Sprüche in Tritojesaja in Frage kommen.

12. Das sog. tritojesajanische Buch 56—66

Greßmann, *Über die Jes. 56—66 vorausges. zeitgesch. Verhältnisse* 1898; Littmann, *Über die Abfassungszeit d. Tritojesaja* 1899; Cramer, *D. geschichtl. Hintergrund der Kap. 56—66 im Buch Jes.* 1905; Abramowski, *Zum liter. Probl. v. Jes. 56—66* ThStKr. 96/97 (1925) S. 90—143; Elliger, *D. Einheit d. Tritojes.* 1928; derselbe, *Der Proph. Tritojes.* ZAW 49 (1931) S. 112—141.

☞ Schon Bleek und Stade hielten einzelnes in Jes. 56—66 für jünger, aber erst Duhm hat 1882 erkannt, daß hinter 55 ein tiefer Einschnitt vorliegt, daß nach 55, 13 überhaupt nicht mehr von der Heimkehr aus Babylonien die Rede ist, sondern das ganze Buch 56—66 nach Jerusa-

lem führt, vgl. 56, 8b; 57, 5ff. 19; 59, 20; 60, 3ff. 17f.; 62, 8; 64,9f.; 66, 1ff. 6. 10ff. Er schrieb es deshalb einem von Deuterojesaja zu unterscheidenden Tritojesaja zu, der kurz vor dem Auftreten Ezra-Nehemias, etwa als Zeitgenosse Maleachis geschrieben habe, und in dessen Buch sich überall schon die herannahende Scheidung von den Samaritanern, auf deren Kult bzw. geplanten Tempelbau 57, 7ff.; 66, 1ff. 17ff. zu beziehen seien, bemerkbar mache. Neuerdings hat Elliger die Einheit des Tritojesaja auf Grund von Stil und Sprache verfochten, ihn als Zeitgenossen Sacharjas zu erweisen versucht und 63, 7—64, 11 vor 519, 60—62; 57, 14ff. zwischen 519 u. 515, das übrige nach 515 angesetzt.

Gegen Duhms zeitlichen Ansatz bestehen ernste Bedenken, zunächst dies, daß das Anliegen der Ära Ezra-Nehemias, aber auch schon der Maleachis, Gesetz und Mischehen, hier überhaupt nicht berührt wird. Umgekehrt wird hier (bes. cp. 57 u. 65) gegen abgöttische Kulte polemisiert, von denen wir bei Maleachi keine Spur finden. Zwei Stellen des Buches führen zudem mit Sicherheit in eine Zeit, da der jerusalemische Tempel gar nicht existiert: 63, 18; 64, 9f. Für Elliger spricht aber weiter, daß die ganze bei Tritojesaja vorausgesetzte Parteigruppierung des Volkes genau mit derjenigen zur Zeit des Haggai (2, 10—14) und Sacharja (3, 9; 5, 1ff.; 8, 12) übereinstimmt. Sellin stimmt ihm deshalb fast restlos zu und verlegt nur im Unterschiede von ihm einen stärkeren Teil der Tätigkeit Tritojesajas noch vor 519, einen ganz geringen hinter 515 und bezieht vor allem 66, 1—4 auf eine Abweisung der Landbevölkerung von der Beteiligung am Tempelbau. (Vgl. Sellin NKZ 41 [1930] S. 77ff.; dazu Elliger ZAW 49 [1931] S. 112ff.) Träfe diese Annahme zu, so wäre Tritojesaja ein unmittelbarer Schüler Deuterojesajas gewesen und zugleich auch der Mann, der uns die Sprüche dieses übermittelt hat. Elliger findet seine Hypothese, abgesehen von dem von Tritojesaja hineingeflochtenen Liede 52, 13—53, 12, auch noch durch andere Stellen in dieser Schrift bestätigt, wie 42, 19—23; 47, 1—15; 48, 8b—10. 16b—19; 49, 22—26; 50, 1—3. 10 u. a., sogar auch 54 u. 55, in denen tritojesajanische Diktion zu beobachten sei. Aber mit Recht haben Cheyne, Budde, Abramowski, Volz, Eißfeldt, Bentzen, Weiser, Hempel u. a. Bedenken gegen die Einheitlichkeit erhoben. Es lassen sich zwar etliche Gruppen bilden, so eine aus 57, 14—19; 60—62; 66, 6—16 und eine andere 58; 65; 66, 5. 17—24; daneben stehen als Einzelstücke 56, 9—57, 13; 59; 63, 1—6; 63, 7—64, 11; 66, 1—4; während 63, 7—64, 11 kurz nach 587 entstanden sein könnte, dürfte die Mehrzahl der Prophetensprüche aus der Zeit Maleachis stammen.

☛ Das Zusammenwachsen von 40—66 mit 1—39 zu einem Buche erklärt man für gewöhnlich als Zufall bzw. daraus, daß bei den Juden ursprünglich die Propheten in der Reihenfolge Jeremia, Ezechiel, Jesaja, Kl. Propheten standen und daher der hinter Jesaja stehende Anonymus von 40—66 leicht mit ihm zusammengefaßt werden konnte. Indes, beachtet man die nun doch einmal vorliegenden sprachlichen Verwandtschaften zwischen 1—39 und 40—66 (der Heilige Israels z. B. dort

12mal, hier 17mal, außerhalb nur 5mal), so ist viel wahrscheinlicher, daß entweder Deuterojesaja oder Tritojesaja die Schrift von vornherein unter dem Namen Jesajas haben erscheinen lassen oder wenigstens selbst absichtlich mit verbunden haben. Die Furcht vor der babylonischen oder persischen Polizei bleibt der einfachste Entstehungsgrund dieses neuen anonym oder unter einem Pseudonym schreibenden Prophetismus, vgl. Jes. 13; 14; Jer. 50; 51.

§ 2. Jeremia

Schwally, *Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden* ZAW 8 (1888) S. 177–217; Marti, *Der Prophet Jeremia von Anatot* 1889; Sellin, *Jeremia von Anatot* NKZ 1899 S. 257ff.; Erbt, *Jeremia und seine Zeit* 1902; Kieser, *Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik* ThStKr 1905 S. 479ff.; Wilke, *Das Skytenproblem im Jeremiabuch* ASt 1913 S. 222ff.; Mowinckel, *Zur Komposition des B. Jeremia* 1914; Volz, *Der Prophet Jeremia*[3] 1931; derselbe, *Studien zum Text des J.* 1920; Skinner, *Prophecy and Religion, Studies in the Life of Jeremiah* 1922; Hertzberg, *Prophet und Gott* 1923; Horst, *Die Anfänge des Proph. Jeremia* ZAW 41 (1923) S. 94–153; Welch, *Jeremiah. His Time and his Work* 1928; Procksch, *König Josia* 1928; Rost, *Jeremias Stellungnahme zur Außenpolitik der Könige Josia und Jojakim* Christt. u. Wissensch. 5 (1929) S. 69–78; Groß, *Die literarische Verwandschaft Jeremias mit Hosea* 1930; derselbe, *Hoseas Einfluß auf Jeremias Anschauungen* NKZ 42 (1931) S. 241–255, 327–343; Bardtke, *Jeremia, der Fremdvölkerprophet* ZAW 53 (1935) S. 209–239; 54 (1936) S. 240–262; Birkeland, *Zum hebräischen Traditionswesen* 1938; Rudolph, *Zum Jeremiabuch* ZAW 60 (1944) S. 85–106.

☛ Das Jeremiabuch, wie es uns jetzt vorliegt, scheint nach folgender Disposition zusammengestellt zu sein: 1. Die Berufung des Propheten cp. 1; 2. Droh- und Mahnreden an Juda unter den Königen Josia, Jojaqim, Jojachin und Ṣedeqia 2–35 (ausgenommen cp. 25); 3. Geschichtlicher Bericht über die Wirksamkeit und die Erlebnisse Jeremias 36–45; 4. Weissagungen gegen die fremden Völker 46–51; 5. Schluß: Die Wegführung Ṣedeqias nach Babel 52.

☛ Den Grundstock bildet auf jeden Fall eine Schrift Jeremias, Sohns eines Priesters Hilqia aus Anatot. Im Jahre 626, also 4–5 Jahre vor der Auffindung des Deuteronomiums unter Josia, wird er als ganz junger Mann durch Visionen zum Propheten berufen. Die Beziehung seiner Erstlingsgedichte in cp. 4–6 auf den in dieser Zeit überhaupt problematischen Skythensturm ist aufzugeben (vgl. Wilke, a. a. O.). In seiner Vaterstadt hat er mit seiner Predigt, wie es scheint, keinen Erfolg, wohl aber Verfolgung geerntet 11, 18ff.; 12, 6. In Jerusalem wirkte er unter Josia unbeanstandet; in der Zeit zwischen der Reform 622 und dem Tode jenes 609 scheint für ihn wenig Bedürfnis vorgelegen zu haben, als Prophet hervorzutreten; nur die Heilsweissagungen über Ephraim 31, 4–6. 15–21 dürften dieser Periode entstammen. Aber unter Jojaqim zieht ihm seine Drohung, der Tempel werde zerstört werden,

wie das Heiligtum zu Silo, eine Anklage auf Gotteslästerung zu; mit genauer Not wird er noch von den Laien gerettet, aber auf einige Jahre vom Besuche des Tempels ausgeschlossen 26, 1ff.; 36, 5. Da versucht er, durch die Schrift auf das Volk zu wirken. Eine Botschaft, Babel sei der schon früher von ihm unbestimmt angekündigte Gerichtsvollstrecker, will er bei einem Fasttage durch seinen Schüler Baruch im Tempel verlesen lassen; sie macht auf das Volk tiefen Eindruck und wird dem Jojaqim gebracht, der die Buchrolle verbrennt cp. 36.
☛ Als Nebukadrezar 597 wirklich heranrückt und der Prophet seine alten Drohungen wiederholt, wird er von dem Tempelaufseher Paschchur gestäubt und mißhandelt cp. 20. Unter Sedeqia formuliert er sein politisches Programm immer bestimmter in den einen Satz: Babel gehorsam und untertan bleiben. Das versinnbildet er durch das öffentliche Herumtragen eines Joches. Seinem Gegenpropheten Hananja verkündet er baldigen Tod cp. 28. Alle Hebel setzt er in Bewegung, den Sedeqia für seine Intentionen zu gewinnen, er schreibt auch einen Brief an die aufstachelnden Exulanten in Babel cp. 29. Als der König doch abfällt, verkündet er ihm offen das Verderben 21, 1—10.
☛ Nebukadrezar kommt, und nun während der Belagerung erreicht Jeremias Martyrium seinen Höhepunkt. Des versuchten Überlaufens und der Verräterei beschuldigt, wird er bald in den Kerker, bald in eine Zisterne geworfen, obwohl es den schwachen König immer wieder geheimnisvoll zu ihm hinzieht cp. 37 und 38. Mit dem Falle Jerusalems hat äußerlich Jeremias Rettungsstunde geschlagen. Die Babylonier behandeln ihn mit Achtung; er darf im Lande bleiben 39 und 40. Nach der Ermordung des von Nebukadrezar eingesetzten Statthalters Gedalja durch Ismael warnt er den Rest des Volkes vor der Flucht nach Ägypten, wird aber selbst gezwungen, sich an ihr zu beteiligen cp. 42 und 43. Dort hat er noch im höchsten Alter versucht, an den Seelen seiner Volksgenossen zu arbeiten cp. 44.

Horsts Annahme, Jeremia sei überhaupt noch nicht unter Josia, sondern erst unter Jojaqim als Prophet hervorgetreten (trotz 1, 2; 3, 6; 25, 3), scheitert doch wohl vor allem an 2, 18. 36, die den Bestand des assyrischen Reiches noch voraussetzen, ebenso aber an 31, 4—6. 15—21.

Keines Propheten Lebensführung kennen wir besser als die Jeremias. Er tritt uns menschlich unter allen am nächsten. Wir blicken tief in seine innere Entwicklung, in die furchtbaren Kämpfe hinein, die sich zwischen dem Worte dessen, der ihn sandte, und seinem natürlichen Wollen und Denken ergaben 8, 8—23; 9, 1; 15, 10—21; 18, 21—23; 20, 7—18. Aber Gott hat in ihm gesiegt und den von Natur weichen und zarten Mann zu einer eisernen Säule und ehernen Mauer gemacht 1, 18.

Er knüpft in seiner Predigt besonders an Hosea an, und Gottes innerstes Wesen ist auch ihm die Liebe 2, 5f.; 3, 1ff.; 31, 3. Aber er vertieft die Gedanken jenes. Er setzt den Gott, der die Herzen und Nieren prüft 17, 10, in Beziehung zum Herzen des Individuums, erkennt dies als den eigentlichen Sitz der Religion und stellt im Gegensatz zum Tempeldienst und Opfer Gehorsam und Gebet als ihre vor-

nehmlichsten Äußerungen in den Mittelpunkt: sein ganzes Verhältnis zu Gott ist eine ständige Zwiesprache, vgl. 8, 23; 12, 1—4; 14, 9. 17—22; 15, 10—19; 20, 7—9. So hat er die Religion Israels in einzigartiger Weise verinnerlicht, mitgeholfen, ihre Existenz zu sichern für eine Zeit, in der es keinen Tempel, Opfer und Priestertum gab, so ist er der Prophet eines neuen Bundes geworden. Infolge falscher Interpretation von 8, 8 nimmt man bisweilen an (z. B. Duhm), er habe gegen das Deuteronomium als eine Fälschung polemisiert, in Wirklichkeit hat er die Reform Josias wohlwollend unterstützt, vgl. 22, 15; 31, 4—6. 15—21.

Das Buch bietet vor allem 3 Probleme: 1. Das Verhältnis von MT und G. 2. Metrische Sprüche und Prosa. 3. Die Urrolle.

1. In keinem anderen Buch weichen MT und G so sehr voneinander ab. Ganze Teile sind anders angeordnet, und der Text ist in G um etwa 2700 Wörter kürzer, ein Zeichen dafür, wie labil der Text bis zur endgültigen Kanonisierung geblieben ist. Offenbar hat der griechische Übersetzer nicht nur sehr frei, sondern besonders bei seltenen Wörtern, auch geradezu unrichtig übersetzt und außerdem ähnliche Konsonanten gelegentlich verlesen. In der oft etwas breiten Prosa scheinen freilich auch Glättungen und Kürzungen beabsichtigt zu sein. Andrerseits erweist sich die Textvorlage von G an vielen Stellen als besser gegenüber MT, ja als ursprünglicher; denn manches Plus an MT ist aus inneren Gründen als Glosse oder späterer Zusatz zu werten. Am meisten springt die Stellung der sog. Völkersprüche ins Auge, die in MT in cp. 46—51 zusammengefaßt sind, in G aber zwischen 25, 13 und 25, 15ff., freilich in veränderter Reihenfolge, stehen. Daß cp. 25 einmal Einleitung zu den Völkersprüchen sein sollte, ist richtig, so daß G damit einen ursprünglichen Zusammenhang gelehrt hat; freilich scheint die ursprüngliche Stelle der Völkersprüche hinter 25, 29 gewesen zu sein und MT die richtigere Reihenfolge bewahrt zu haben. Man bedenke dabei, daß G bis zur Gegenwart der maßgebende Text für die östlichen Kirchen ist.

2. Nur bei Ezechiel finden sich noch ausgedehnte Prosareden, wie sie das Jeremiabuch aufweist. Duhm hat aus ästhetisch-stilistischen Gründen nur etwa 60 kurze prophetische Gedichte (Vierzeiler von abwechselnd 3 und 2 Hebungen) belassen, alles übrige, darunter die ganze Prosa, dem Propheten abgesprochen. Umgekehrt sieht Eißfeldt gerade in einer Reihe von Prosareden den Kern der Urrolle. Sieht man von der Baruchbiographie ab, über die noch zu sprechen ist, so läßt sich die Prosa nicht einheitlich beurteilen. Neben Stücken, die sicher unecht sind, finden sich andere, die als eine Art Paraphrasen neben echten Gedichten Jeremias stehen, z. B. 12, 1—3 und 11, 18—23; 22, 10 und 22, 11—12. Hier könnte die Paraphrase auf Jeremia selbst zurückgehen. Anders steht es etwa 3, 6—18. Hier ist der echte Anteil auf V. 12 und 13 beschränkt, die Ausarbeitung ist sekundär, wobei besonders am Anfang eine gewisse Abhängigkeit von Ezechiel festzustellen ist. In cp. 7; 11; 13 u. a. hat man den Eindruck, daß echte Gedankengänge Jeremias predigtartig bearbeitet worden seien, so daß vielleicht

Bemühungen von Schülern sichtbar werden. Daß die Paraphrasen und predigtartigen Bearbeitungen stilistisch von der Dichtung Jeremias stark unterschieden sind, ist nicht zu leugnen. Es fehlt freilich trotz Duhms Bemühungen an einer gründlichen Untersuchung des Stils. So wird man zu dem Schluß kommen, daß die Echtheit der Prosa ihrer Form nach Zweifeln unterliegt, daß aber ihr Inhalt meist, nicht immer auf Gedankengänge des Propheten zurückgeht.

3. Die Urrolle. Nach cp. 36 hat Jeremia im 4. Jahre Jojaqims im Dezember 604 dem Baruch ben Nerija alle seine bisher gesprochenen Drohworte diktiert, damit dieser sie im Tempel verlese. Diese Papyrusrolle hat Jojaqim spaltenweise zerschnitten und ins Feuer geworfen, worauf Jeremia den Wortlaut um Neues vermehrt noch einmal diktierte. Diese zweite Rolle muß den Grundstock unserer Jeremia-Überlieferung bilden. Fraglich bleibt nur, ob diese Urrolle bei der Schlußredaktion des Buches unverändert übernommen oder aufgeteilt wurde. Cornill sieht sie in cp. 1—10, Sellin in 1, 1—9, 25; 10, 17—17, 18; nach Hempel ist sie in den cp. 1—25 zu suchen; Steuernagel greift darüber hinaus nach 31, 2—9 und einzelnen Völkersprüchen. Eißfeldt findet sie in 1; 3, 6—13; 7, 1—8, 3; 11, 6—14; 13, 1—14; 16, 1—13; 17, 19—18, 12; 19, 1—2. 10. 11a; 22, 1—5; 25. Weiser verzichtet auf eine Feststellung und tut gut daran; denn im Zusammenhang ist sie nicht erhalten und eine Auswahl hängt von der Datierung der einzelnen Sprüche ab, da das Buch nicht chronologisch angeordnet ist. Es läßt sich also im günstigsten Falle der Inhalt weithin feststellen, etwa 1; 2, 2—27; 3, 1—5. 12b—13. 19—25; 4, 1. 2; 5, 3—13. 20—21; 6, 1—30; 7, 16—19. 29; 8, 4—13; 9, 1—4a. 6b—7. 9—10. 16—23; 10, 19—22; 14, 1—9. 17—22; 22, 10. 13—19; 30, 5—6. 12b—15; 31, 2—6. 15. 18—22a; auf keinen Fall aber lassen sich Aussagen über die Anordnung dieser Sprüche machen.

I. Echte Sprüche Jeremias

☞ Von kleineren Zusätzen und Glossen abgesehen, sind hier einzuordnen: 1, 1—3, 5. 12b—13. 19—25; 4, 1—6, 30; 7, 16—19. 29; 8, 4—9, 23; 10, 19—22; 11, 15—12, 13; 13, 18—14, 9. 17—22; 15, 5—21; 17, 14—18; 18, 13—23; 20, 7—18; 21, 12b—14; 22, 10. 13—23. 28; 23, 9—29; 30, 5. 6. 12b—15; 31, 2—6. 15. 18—22a. Es handelt sich hier durchweg um mehr oder minder lyrisch gefärbte, metrisch geformte Prophetensprüche, in denen Drohungen, Schelt- und Mahnworte mit Klagen und Selbstbekenntnissen wechseln.

II. Die Baruchbiographie

☞ 19; 20, 1—6; 21, 1—10; 26; 28; 29; 33, 1—13; 34; 36—45. Für die Beurteilung dieser überwiegend erzählenden Abschnitte ist wichtig, daß wir die Rede über die Zerstörung des Tempels sowohl nach dem Diktate Jeremias cp. 7 wie in der Darstellung Baruchs 26, 1—6 besitzen. Wir sehen daraus, wie er den Grundgedanken festgehalten hat, im übrigen aber mehr für die an die Rede knüpfende Handlung interessiert ist. Darüber hinaus läßt sich erkennen, daß Baruch nur 38, 22b das Spottlied der Frauen auf Sedeqia wörtlich im Metrum zitiert, sonst

alle Aussprüche des Jeremia aber in eigener Paraphrase wiedergibt, die stilistisch völlig dem erzählenden Rahmen angepaßt ist.

Sellins Annahme, Baruch habe seinen Bericht von vornherein zur Ergänzung der erweiterten Urrolle geschrieben, ist kaum wahrscheinlich. Vermutlich ist die ursprünglich selbständige Biographie, vielleicht nicht ohne Textverlust, erst während des Exils mit der Sammlung von echten Prophetenworten und Erweiterungen zusammengearbeitet worden.

III. Bearbeitete Prosastücke

☞ 7, 1–15. 20–28; 9, 11–15; 11, 1–14; 12, 14–17; 14, 10–16; 15, 1–4; 16; 17, 19–27; 18, 1–12; 19, 1–20, 6; 21, 1–12a; 22, 1–9; 33.

☞ Für sie gilt das oben Gesagte: von Schülern mehr oder minder bearbeitete Jeremiaworte stehen neben Predigten und Reden wie 17, 19–27, die mit Jeremias Gedankenwelt nicht zu vereinbaren sind. 33, 14–26 fehlt in G.

IV. Metrisch geformte Zusätze

☞ 4, 23–28; 10, 1–18. 23–25; 17, 1–13; 23, 1–8; 30, 1–4. 7–12a. 16–24; 31, 7–14. 16. 17. 23–40; 46–51.

☞ Hier stehen nebeneinander Weisheitssprüche, die nicht zur Gedankenwelt Jeremias passen, Ausblicke in die Heilszeit, die zum Teil den Einfluß Deuterojesajas zeigen, und Völkersprüche, die mit Volz als spätere Eintragungen anzusehen sind.

Während bei der Mehrzahl dieser Sprüche kaum Zweifel an der Unechtheit bestehen, sind 2 literarkritische Probleme stärker umkämpft: a) Die Heilsweissagung in cp. 30 und 31. Während Stade und Smend cp. 30 und 31 ganz verwerfen, halten Giesebrecht und Cornill dafür, daß letzterem Kapitel mindestens ein großer echter Kern zugrunde liege (etwa V. 2–6. 15–20. 27–34), eine auf Nordisrael bezügliche Dichtung aus der ersten Periode des Propheten. Volz führt fast das ganze Kapitel bis auf V. 23–30. 38–40 auf den Propheten zurück. Und auch in cp. 30 findet Sellin einen echten Kern in V. 5. 6. 12–15. 18–21, vgl. ZEAT, S. 76; ähnlich Volz. Eißfeldt sieht ihn in 30, 5–21; 31, 2–22; ähnlich auch Pfeiffer. M. E. sind jedoch nur 30, 5. 6. 12b–15; 31, 2–6. 15. 18–22a sicher von Jeremia. 31, 31ff. dürfte ein jeremianischer Gedanke in Bearbeitung vorliegen. Aber schon der Gebrauch von Juda in diesem Zusammenhang spricht gegen jeremianische Formulierung. Daß die Heilsweissagung Ephraim als Repräsentant des ehemaligen Reiches Israel gilt, ist unbestritten; dagegen ist man sich über den zeitlichen Ansatz nicht einig. Sellin um 612, Pfeiffer um 590. Der Prophet dürfte mit dieser Verkündigung die Bestrebungen Josias auf Einverleibung des ehemals israelitischen Gebiets unterstützt haben. Sie gehören also vor 609.

b) Die Reden über die Völker 25; 46–51, die schon von Schwally und Stade verworfen worden sind. Sellin meint: nach 1, 10, vgl. 36, 2 habe Jeremia auch einen Auftrag an die Heiden gehabt, und gegen 25, 1–11. 15. 16. 27–29 (V. 17–26 sind ein schematischer Zusatz)

und cp. 47 seien sachliche Gründe in keiner Weise geltend gemacht, nur falsche religionsgeschichtliche Erwägungen: im Gegenteil, das Bild von dem Zornes- bzw. Giftbecher Jahwes cp. 25 sei zwar nicht erst von Jeremia neu geformt, müsse aber doch gerade in seiner Zeit allgemein gebräuchlich geworden sein, vgl. 8, 14; 9, 14; 23, 15; Ez. 23, 32f. usw. In 46; 48 und 49 habe allerdings eine überarbeitende Hand eingegriffen, doch liege auch 46 (V. 3—5. 7—12. 13—25), 48 (V. 1—3. 6—9. 11ff.) und 49 (7—11. 13. 28—33) sicher ein nicht geringer echt jeremianischer Kern zugrunde, s. Giesebrecht, Cornill, Steuernagel und Rothstein in HSAT. Volz glaubt in 25, 15—38; 46—51 eine einheitliche Sammlung von 10 Völkergedichten aus der Mitte des babyl. Exils sehen zu können, die mit Jeremia nichts zu tun haben, sondern von einem sog. Deuterojeremia stammen, während Sellin vielmehr eine einheitliche babylonische Überarbeitung von Völkersprüchen Jeremias annimmt, die dartun sollte, daß Jahwe der Weltgott sei, vor dem schließlich auch Babel fallen müsse. Man wird aus stilistischen Gründen mit Pfeiffer Volz recht geben müssen trotz Eißfeldt, Weiser und Bentzen, die mit der Möglichkeit kleiner echter Bestandteile rechnen.

☞ Man wird eine erste Sammlung von Jeremiaworten unter Benutzung der Urrolle und vielleicht mit Einschluß der Baruchbiographie schon im Exil annehmen dürfen. Ob schon damals oder erst später der geschichtliche Anhang Jer. 52 (= 2. Kön. 24, 18—21. 27—30) angefügt worden ist, läßt sich nicht sagen. Wie lange es gedauert hat, bis aus der Zahl der Bearbeitungen MT als Textus receptus hervorgegangen ist, zeigt die abweichende Textvorlage von G, die sicher nur eine der in Ägypten umlaufenden Textvarianten war. Erst die Kanonisierung dort des griechischen, hier des hebräischen Textes brachte das Fluktuieren zum Stillstand.

§ 3. Ezechiel

Cornill, *Das Buch des Proph. Ez.* 1886; D. H. Müller, *Ezechielstudien* 1895; Jahn, *D. B. Ez. auf Grund d. LXX hergestellt* 1905; Herrmann, *Ezechielstudien* 1908; Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch* 1924; Keßler, *Die innere Einheitlichkeit des B. Ezechiels* 1926; Kittel, *Geschichte des V. Israel* III, 1. 1927 S. 144—174; Torrey, *Pseudoezechiel and the original prophecy* 1930; Sellin, *Geschichte des isr.-jüd. Volkes* II 1931 S. 33—52. Budde, *Zum Eingang des B. Ez.* JBL 1931 S. 20ff.; Herntrich, *Ezechielprobleme* BZAW 61 1932; Bewer, *The Text of Ezech. 1—3* Am. Journ. of Semit. Lang. 1934 S. 96ff.; Kuhl, *Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung* ThR NF. 5 (1933) S. 92—118; Bertholet, *Hesekielprobleme* Forsch. u. Fortschr. 12 (1936) Sp. 4—6; Messel, *Ezechielfragen* 1945; Robinson, *Two Hebrew Prophets: Studies in Hosea and Ezekiel* 1948.

☞ Die wichtigsten Lebensdaten des Ezechiel sind nach seinem Buche folgende: Er war ein Priester, Sohn eines gewissen Busi 1, 3, gehörte also zu der Aristokratie Jerusalems, die im Jahre 597 mit Jojachin nach Babylon deportiert wurde. Hier wohnte er in Tell-Abib 3, 15 am Flusse Kebar 1, 1. Er war Mann eines Weibes, wie es scheint, kinder-

los 24, 16—18. Sein Haus bildete den Sammelpunkt für die Ältesten der Verbannten 8, 1; 14, 1; 20, 1. Im Jahre 592 — nach 1, 1 war es sein dreißigstes Lebensjahr, vgl. Budde und Bewer — war er durch eine großartige Vision zum Propheten berufen worden 1,2ff.

☛ Seine Wirksamkeit zerfällt in 2 Perioden, die durch den Fall Jerusalems 586 voneinander geschieden werden 33, 21f. In der ersten ist er ausschließlich Buß- und Gerichtsprediger; durch Reden und symbolische Handlungen kündigte er den Untergang Jerusalems an. Sobald die Kunde von diesem eingetroffen ist, ändert sich der Inhalt seiner Reden. Er wird Tröster, Heilsverkündiger, ja, Reformator für die kommende Zeit der Restauration. Seine letzte Weissagung, die zeitlich bestimmt ist 29, 17, fällt in das Jahr 570.

Ezechiel unterscheidet sich von den anderen alttestamentlichen Propheten durch ein besonders starkes Hervortreten des pathologischen Elementes in seiner Prophetie. Visionen, Ekstasen, doppelte Gesichte und auffallende symbolische Handlungen nehmen einen breiten Raum bei ihm ein. Vielleicht ist neben gewissen babylonischen Einwirkungen (vgl. einzelne Gestalten in seinen Visionen, das *Bannen* u. dgl.) zur Erklärung ein körperliches Leiden Ezechiels heranzuziehen, zeitweiliges Verstummen mit Lähmungserscheinungen, Katalepsie, wie Klostermann (ThStKr 1877 S. 391ff.) auf Grund von 3,26; 4, 4ff.; 24, 27; 29, 21; 33, 22 ausgeführt hat. Vgl. auch Baentsch, *Pathologische Züge in Israels Prophetentum* ZWTh 1907 S. 52ff. Herrmann (S. 75ff.) hat die buchstäbliche physische Auslegung bestritten unter Hinweis auf 16, 63; 29, 21, wo das *Öffnen des Mundes* bildlich gemeint sei. Hölscher in ***Hesekiel*** S. 56ff. erklärt ebenfalls alle diese Stellen bildlich nach 16, 63. Aber diese Parallelen reichen zur Erklärung von 4, 4ff. kaum aus.

☛ Das Buch Ezechiel zerfällt in 3 Hauptteile. Nach der Einleitung, der Berufungsgeschichte 1, 1—3, 15, enthält der erste Teil 3, 16—24, 27 in den verschiedensten Variationen die Ankündigung des Unterganges Jerusalems. Der zweite Teil 25—32 enthält Weissagungen gegen 7 umwohnende Völker, der dritte 33—48 umfaßt die tröstenden Reden nach der Eroberung Jerusalems, und zwar a) 33—39 Verheißung des neuen Bundes, der Auferstehung des Volkes, des Unterganges Gogs, b) 40—48 die Vision des neuen Tempels und das neue Gesetz.

☛ Die Diktion Ezechiels ist scheinbar nüchtern, auch das moderne ästhetische Gefühl mehrfach verletzend, aber unter ihr glüht heiße Glut und heiliges Feuer. Er ist der letzte der eigentlichen großen Propheten, wenn auch ein starker Einfluß der priesterlichen Kultreligion bei ihm zu konstatieren ist. Sein Gottesglaube ist von einer beinahe unheimlichen Schroffheit. Dieser Mann hat, menschlich betrachtet, die Verbannten vor dem religiösen Zusammenbruch gerettet (vgl. die herrlichen Gedanken der Wiedergeburt 11, 19; 36, 26f. und der Auferstehung des toten Volkes 37, 1—14). Auch fernerhin hat er die religiöse Weiterentwicklung seines Volkes beeinflußt, indem er 1. als Seelsorger an den Verbannten zum ersten Male ein individuelles Vergeltungsdogma aufstellte 14, 14ff.; 18, 2ff.; 33, 1—20, freilich nicht ohne selbst gleich

damit in Konflikt zu geraten 14, 21ff., 2. trotz der nationalen Katastrophe an der davidischen Dynastie festhielt 17, 22—24; 21, 32; 34, 24; 37, 22f. und 3. für die Zeit der Restauration ein Tempelgesetz fixierte, durch das er der eigentliche Vater des Judentums wurde cp. 40—48.

Man hat lange angenommen, daß zwar der Text des Ezechielbuches vielfach stark verderbt sei, daß es aber kaum literarkritische Probleme darbiete, vielmehr in allen seinen Teilen echt und in der vorliegenden Form wohl disponiert aus der Hand des Propheten hervorgegangen sei. Demgegenüber aber hatte schon Krätzschmar auf Grund der zwiespältigen Überschrift 1, 1—3, der Dublette in 7, 1—9 und vieler sonstigen (3, 4—9; 4, 9—17 usw.) zwei Rezensionen unterscheiden wollen, von denen die eine kürzere von Ezechiel in der 3. Person rede (1, 2f.; 24, 24), während in der anderen ausführlicheren dieser selbst das Wort führe. Diese Ansicht ist, da tatsächlich die 3. Person nur einmal, 1, 2f. von Ezechiel gebraucht wird, von Budde (*Geschichte d. hebr. Litt.* S. 154f.) dahin berichtigt worden, das von Ezechiel selbst verfaßte Buch sei bald in verschiedenen Fassungen umgelaufen, die später einheitlich redigiert worden seien. Die Analyse Herrmanns hat die von Krätzschmar aufgedeckten Ungereimtheiten dahin erklärt, daß auf der einen Seite Ezechiel sein Buch nicht in einem Zuge geschrieben, vielmehr es nach und nach aus einzelnen Stücken zusammengestellt und längere Zeit korrigierend und redigierend an ihm gearbeitet habe, daß auf der andern sich an manche Stellen spätere Wucherungen gesetzt hätten. Auch Bertholet übernimmt weithin diese These. Vielleicht aber wird man in Analogie zu ähnlichen Feststellungen bei Jeremia an eine stärkere Beteiligung von Schülern an der heutigen Gestaltung einzelner Sprüche, zumal parallel überlieferter wie z. B. cp. 16 und 23 oder cp. 3 (und 18) und 33 zu denken haben.

Eine ungleich schärfere neue Kritik an Ezechiel hat nach ahnenden Vorbereitungen von Zunz (ZDMG 1873 S. 688), Winckler (*Altorient. Forsch.* III 1902 S. 135—155) und Mowinckel (*Ezra den Skriftlaerde* 1916 S. 125ff.) Hölscher in seinem *Hesekiel* durchzuführen gesucht. Nach ihm ist das Ezechielbuch in seiner jetzigen Gestalt überhaupt ein pseudepigraphisches Werk eines Redaktors aus dem 5. Jhdt., aus dem die echten Ezechielworte erst durch kritische Analyse wiederzugewinnen sind. Durch diese bekommt der Prophet ein ganz neues Angesicht; er ist Dichter, das Prosaische in dem Buche gehört fast alles dem Redaktor an, und er ist nicht der priesterliche Literat, für den man ihn oft hält, sondern echter Prophet. Gewiß hat diese Kritik, durch die die echte Ezechielschrift etwa auf die Hälfte des jetzigen Bestandes zusammenschrumpft, im einzelnen manch richtiges Resultat gewonnen. Die Verkündigung des Propheten ist viel öfter, als Herrmann annimmt, nur bearbeitet und durch exilische und nachexilische Zusätze ergänzt, auf uns gekommen. Aber oft wird jene geübt auf Grund eines Bildes vom Ezech., das H. an den Stoff heranträgt, oft auch Widersprüche aufgewiesen, wo gar keine vorzuliegen brauchen, vgl. den konstruierten Gegensatz zwischen dem Haus der Widerspenstigkeit 3, 26, usw. und den den Propheten aufsuchenden Ältesten 8, 1;

11, 25. So wird der Eindruck des Konstruierens nicht ganz vermieden. Darum ist es nicht zu verwundern, daß Hölschers Thesen, zumal seine stilistischen Erwägungen, fast zu wenig beachtet worden sind. Wesentlich stärker diskutiert wird die Hypothese Torreys, nach der das ganze Buch eine Dichtung des 3. Jhdts. aus der Seele eines Jerusalemer Propheten unter König Manasse (die 30 Jahre in 1, 1!) ist; erst nachträglich sei durch Überarbeitung aus dem Jerusalemer Propheten des 7. Jhdts. der exilische Ezechiel des 6. Jhdts. geworden. Herntrich und ähnlich Bertholet, Pfeiffer, Messel u. a. haben die Wirksamkeit Ezechiels auf 2 Schauplätze verteilt, auf Jerusalem, wo er von 597—586, und Babel, wo er anschließend gewirkt habe. Aber man wird mit Eißfeldt und Weiser u. a. feststellen müssen, daß gegen diese Hypothese an dem Exilpropheten festgehalten werden müsse. Gerade in cp. 8—11, auf die sich Herntrich für seine These stützt, ist kein stilistischer Unterschied zwischen den Stücken, die von ihm dem Bearbeiter zugeschrieben werden, und ihrer Umgebung zu beobachten. Und gerade das dauernde Wechseln der Schauplätze und des Geschauten, besonders die immer wiederkehrende Thronwagenerscheinung, lassen sich visionär oder traumhaft erklären. Sellin weist gegen Herntrich weiter auf 6, 1f.; 7, 2; 13, 17; 21, 2. 7; 36, 1. 6 hin. Mit Eißfeldt und Weiser wird man annehmen müssen, daß zwei datierte Reihen vorlagen, von denen die eine Jerusalem und Juda, die andere den Fremdvölkern galt, wobei freilich ebensowenig jedes datierte Wort als echt betrachtet, wie jedes undatierte als unecht angesehen werden darf; im Gegenteil sind unter den datierten Stücken mehr unechte mit unterlaufen wie unter undatierten echte enthalten sind; so sind etliche der echten Gedichte undatiert, wie cp. 17; 19 u. a.

Ein nachezechielischer Redaktor ist allerdings anzunehmen, und dieser hat nicht nur manche Abschnitte, die hinter 586 fallen, in 1—24 hineingeschoben, z. B. 11, 14—21; 13; 14, 1—11; 17, 22—24; 20, 33—44; 22, 23—31, sondern auch andere neu komponiert, z. B. 3, 16—21; 16, 45—63; 23, 36—49, besonders aber den urspr. Schluß von cp. 24 zerrissen.

Ein besonderes Problem stellen cp. 38; 39 und 40—48. In ersteren, der Weissagung von Gog von Magog, hatte bereits Krätzschmar 2 sich ausschließende Parallelen nachweisen wollen, 38, 3—9. 16b. 17; 39, 1—8 und 38, 10—16a. 18—23; 39, 9—20. Darin fand er Zustimmung bei Greßmann (*Eschatologie* S. 180ff.), der aber zugleich die Unechtheit der ganzen Gogperikope behauptete, da Ezechiels Zukunftsweissagung mit cp. 37 zu Ende sei. Ähnlich auch Pfeiffer, der freilich auch 34, 23ff.; 37, 24ff. dem Propheten abspricht. Dagegen hat Herrmann im Kommentar richtiger angenommen, daß cp. 38 eine größere echte Einheit darstellt (V. 8. 10. 12. 16 freilich beruhen auf Bearbeitung), und daß dieser in 39 eine neue Serie von Gogsprüchen folgt, in die aber in V. 9—16. 25—29 sekundäre Stücke geschoben sind. Auch Eißfeldt erkennt einen echten Kern an.

Ein zweites schwieriges Problem bietet die Vision vom Tempel der Zukunft in cp. 40—48 dar. Hier war Herrmann auf Grund einer

eingehenden Analyse, während man bisher die Kapitel für fast ganz einheitlich gehalten hatte, zu dem Resultat gekommen, daß die ezechielische Herkunft von 43, 13–27; 44, 20–31; 45, 11–15; 46, 11. 13–15; 47, 13–48, 34 fraglich sei. (S. auch Steuernagel, *Einleitung* S. 593ff.) Auch Eißfeldt rechnet mit starken Einarbeitungen, hält aber die Kapitel sonst für echt; ähnlich steht Pfeiffer. Hölscher schreibt die ganze Komposition dem nachexilischen Pseudoezechiel zu, ohne aber erklären zu können, wie zur Zeit des Stehens des Serubbabel tempels das Modell eines ganz andersartigen prophetisch verkündet werden konnte. Im einzelnen freilich ist hier die Kritik noch lange nicht abgeschlossen.

§ 4. Die Sammlung der 12 kleinen Propheten

Duhm, *Anmerkungen zu den zwölf Propheten* 1911; Procksch, *Die kleinen prophetischen Schriften* I 1910; II 1916; Budde, *Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuchs* ZAW 39 (1921) S. 218–229; Jepsen, *Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch* ZAW 56 (1938) S. 85–100; Wolfe, *The editing of the Book of the Twelve* ZAW 53 (1935) S. 90–129.

❡ Daß diese, in der LXX einfach die Zwölf, in der Vulgata wegen ihres geringen Umfangs die kleinen Propheten benannt, bereits in ältester Zeit als ein die heilige Zahl tragendes Ganzes angesehen wurden, geht aus Sir. 49, 12 hervor. Weil aber nur der Gesichtspunkt des äußeren Umfanges bei ihrer Sammlung maßgebend gewesen ist, so sind dadurch sehr verschiedenartige Schriften aus den verschiedensten Perioden der atl. Geschichte aneinandergereiht. Schriften, in denen man fast am stärksten im ganzen AT das Rauschen des über alle räumlich-zeitlichen Schranken erhabenen göttlichen Geistes spürt (Amos, Hosea, Micha), stehen neben solchen, deren Verfasser überhaupt keine Propheten waren (Jona).

❡ Bei ihrer Reihenfolge, die übrigens in der LXX nicht dieselbe ist wie im MT (dort Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona), scheint insofern das chronologische Moment maßgebend zu sein, als man die Schriften, die man damals für nachexilisch hielt, in ihrer geschichtlichen Folge an das Ende setzte (Haggai, Sacharja, Maleachi). Da aber bei der Ordnung der andern offenbar andere Gesichtspunkte bestimmend waren (Hosea z. B. als der umfänglichste an die Spitze, je ein Prophet des Nordreichs mit einem des Südreichs gepaart, Stichworte, z. B. *der Tag Jahwes* bei Joel, Amos, Obadja, *Karmel, Basan* Mich. 7, 14: Nah. 1, 4 usw.), und da die Sammlung der 12 ja sicher mehrere Jahrhunderte von der Niederschrift der meisten derselben entfernt war, so sind wir teils auf die Überschriften, die einzelne von ihnen (Hosea, Amos, Micha, Zephanja, Haggai, Sacharja) tragen, vor allem aber auf eine innere historische Prüfung der vorausgesetzten Zeitverhältnisse angewiesen, wenn wir die 12 Schriften datieren wollen. Vielleicht haben Hosea, Amos und Micha mit Jesaja, Jeremia und Ezechiel einmal (im Exil?) eine eigene Sammlung von 6 Schriften gebildet, da sie in der Datierung in den Überschriften Analogien zeigen.

§ 5. Hosea

Valeton, *Amos und Hosea*, übers. v. Echternach 1898; Meinhold, *Studien z. isr. Relgesch.* I 1903; Baumgartner, *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie?* 1913; Peiser, *Hosea* 1914; Prätorius, *Bemerkungen zum B. Hosea* 1918; Alt, *Hosea 5, 8–6, 6* NKZ 1919 S. 537–568; Humbert, *Osée le prophète bedouin* Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse 1921 S. 97–118; derselbe, *La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Os.* 2, 4–22 BZAW 41 (1925) S. 158–166; Sellin, *Mose* S. 9–54; Heermann, *Ehe und Kinder des Hosea* ZAW 40 (1922) S. 287–312; H. Schmidt, *Die Ehe des Hosea* ZAW 42 (1924) S. 245–272; derselbe, *Hosea 6, 1–6* in Sellin-Festschr. 1927 S. 111–126; Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung* 1926; Budde, *Der Abschnitt Hosea 1–3* ThStKr 1925 S. 1–89; derselbe, *Zu Text und Auslegung des B. Hosea (cp. 4)* JBL XLV S. 280–297; *(cp. 5, 1–6, 6)* Journal of the Palestine Orient. Society 1934 S. 1–41; *(cp. 6, 7–7, 2)* JBL LIII 1934; Sellin, *Die geschichtliche Orientierung der Prophetie Hoseas* NKZ 36 (1925) S. 607 –658. 807; Lindblom, *Hosea literarisch untersucht* 1927; Nyberg, *Das textkritische Problem des AT am Hoseabuche demonstriert* ZAW 52 (1934) S. 241–254; derselbe, *Studien zum Hoseabuche* 1935; Robinson, *Die Ehe des Hosea* ThStKr 106 S. 301–313; Nyberg, *Hoseaboken* 1941; Robinson, *Two Hebrew Prophets: Studies in Hosea and Ezekiel* 1948.

¶ Von Hosea = Gotthelf wissen wir zunächst nur, daß sein Vater Beeri hieß. Alles andere muß aus seinem Buche erst kombiniert werden. Daß er ein Bürger des Nordreichs war, wird zwar kaum aus 7, 5, wohl aber aus 10, 3b und seiner Sprache zu schließen sein, daß er priesterlichen Kreisen angehörte, ist auf Grund seiner Vertrautheit mit den speziellen Sünden dieser (vgl. cp. 4) kaum zu schließen, weit eher stammte er nach seiner ganzen Sprache und Ideenwelt (vgl. seine Bilder) von den Kleinbauern oder Viehzüchtern, ist dann aber wohl in den Nabiorden eingetreten, vgl. 9, 8. Von den sozialen Nöten seines Volkes ist er wenig berührt, um so stärker von den religiösen und politischen.

¶ In der Überschrift 1, 1 fällt auf, daß 4 jüdische Könige genannt werden und nur ein israelitischer, Jerobeam II., der schon 743 starb, während die judäische Linie 30 Jahre weiter hinunter verfolgt wird. Danach scheint die Berücksichtigung Judas einfach nach Analogie von Amos 1, 1 hierher gesetzt und nach Jes. 1, 1 ergänzt worden zu sein. Aber dem Kerne nach hat sie das Richtige getroffen. Nach 1, 4 fiel das erste Auftreten Hoseas wirklich noch in die Zeit der Dynastie des Hauses Jehus, d. i. aber Jerobeams II. hinein, andererseits setzt der größere Teil seiner Wirksamkeit 7, 3–7. 16; 8, 4; 10, 15 anarchische Zeiten und Zustände, schnelle Wechsel auf dem Throne voraus, wie sie sich bei der Aufeinanderfolge von Sacharja, Sallum, Menahem, Peqachja, Peqach, Hosea vollzogen. Ziemlich sicher kann gesagt werden, daß die Anspielungen auf Tributzahlungen nach Assur 5, 13; 10, 6; 12, 2 sich auf die Menahems 738 (vgl. 2. Kön. 15, 19f.) beziehen. Neuerdings hat Alt mit

Recht bewiesen, daß 5, 8ff. auf den syrisch-ephraimitischen Krieg 733—732 anspielen. Und die Rolle, die Ägypten 7, 11; 9, 3. 6; 11, 5; 12, 2 als Gegenpol Assurs spielte, scheint bis in die Zeit des letzten israelitischen Königs hineinzuführen. So wird man das Wirken Hoseas zwischen 745 und 725 zu verlegen haben.

☛ Hoseas Prophetie ist stark beeinflußt durch ein persönliches eheliches Erlebnis, von dem er in cp. 1 und 3 erzählt. Er hatte ein Weib geheiratet, von dem er sich nach der Geburt des dritten Kindes wegen ihrer Unzucht lossagte. Aber aus Liebe hat er sie sich zurückgekauft und in Zucht genommen. Dies Wunder ist ihm als ein Abbild der Liebe Jahwes zu seinem abtrünnigen Volk bewußt geworden. Nicht wurde er dadurch erst Prophet (Wellhausen u. v. a.), das ist er schon im Augenblicke von 1, 2ff., wohl aber hat dies persönliche Schicksal tief auf die Gestaltung seiner Zukunftserwartung eingewirkt, vgl. 9, 15; 11, 8f.; 14, 5ff. usw.

Der ursprüngliche Ichbericht in cp. 1 ist, wie häufig bei den Propheten, später in einen Erbericht umgewandelt vgl. cp. 3.

Die viel verhandelte Streitfrage, ob 1 und 3 Allegorie oder wirkliches Erlebnis enthielten, wird gegenwärtig ganz überwiegend im letzteren Sinne entschieden. Man sagt mit Recht, der Name Gomer lasse sich nicht allegorisch deuten, die Parallele von Jes. 7, 3; 8, 3 erfordere die eigentliche Erklärung und sowohl die Dreizahl der Kinder, darunter eine Tochter, wie der kleine Zug der Geburt des dritten nach der Entwöhnung des zweiten 1, 8, spotte vollends der allegorischen Erklärung. Vor allem Budde und H. Schmidt haben sich um die Klärung der Frage verdient gemacht, letzterer, indem er den Ehebruch an einer orgiastischen Baalsfeier geschehen sein läßt. Während diese aber ebenso wie Allwohn, der eine tiefenpsychologische Deutung versucht, den Fall des Weibes in der Ehe geschehen lassen und nur fragen, ob der Prophet schon bei der Geburt des 2. oder erst des 3. Kindes Klarheit erhalten habe, versucht Rost (Bertholet-Festschr. 1950) die Tat vor die Ehe zu legen und als Initiationsritus zu erklären, dessen Jahwewidrigkeit dem Propheten erst im Laufe der Ehe klar geworden sei. Daß es sich in cp. 1 und 3 um dieselbe Frau handelt, wird fast allgemein angenommen.

☛ Hosea ist mit Recht der Minnesänger unter den Propheten genannt. Gott ist die Liebe, das ist das Evangelium, das er der Welt gebracht hat 3, 1; 9, 15; 11, 1. 3. 8. 9. Und daraus hat er die Konsequenz gezogen: Gott verlangt nichts anderes als Treue, Liebe, Gotteserkenntnis 4, 1; 6, 6. Die Hauptsünde ist ihm neben dem Königtum (8, 4; 10, 3f.; 13, 10) der Kult, der seiner Meinung nach ein an die Baale gerichtetes Flehen um Fruchtbarkeit ist; dadurch ist das Gottsuchen auf eine ganz falsche Bahn geraten 5, 6. Diese Sünde aber konzentriert sich ihm in einigen kanaanäischen Brennpunkten, in Bethel 4, 15; 10, 5; 13, 2, Sichem-Gilgal 4, 15; 6, 9; 9, 15, Mişpa 5, 1, Gilead 6, 8; 12, 12, Gibea 9, 9; 10, 9. Seitdem sich Israel in Baal Peor dem Baal in die Arme geworfen, ist seine ganze Geschichte eine Kette der Sünde gewesen, die nur damit enden kann, daß Kanaan zur Wüste wird und

Israel wieder aus dem Lande hinaus muß. Das Schicksal Israels hat sich schon in der Zeit der Einwanderung und Ansiedelung entschieden; daher die ständigen Rekurse Hoseas auf die alte Geschichte (vgl. Sellin a. a. O.).

☞ So gewiß Hosea eine zeitweilige Aufhebung der Ehe zwischen Gott und Volk, ein furchtbares Gericht erwartet hat, vgl. 9, 15; 10, 5—8; 13, 7ff. 14ff.; 14, 1, so gewiß hat er in diesem Gerichte nicht das Ende gesehen; er hat eine Zeit der Bekehrung, Begnadigung und Beseligung dahinter gekannt und damit eine Heilseschatologie.

Auch wenn cp. 3 nicht eine Fortsetzung von 1 wäre, würde schon in jedem einzelnen gesondert liegen, daß die Strafe nur eine zeitweilige ist (vgl. 3, 3. 5 und 2, 4f. 16ff., wo Israel und Kanaan geschieden werden); es folgt ebenso aus der Auffassung des göttlichen Wesens bei Hosea 11, 8. 9, und die Erwartung einer schließlichen Rettung zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch hindurch.

Freilich wurde dies von Marti u. a. bestritten. So wurden nicht nur alle Juda erwähnenden Stellen 1, 7; 4, 15; 5, 5. 10. 12ff.; 6, 4. 11; 8, 14; 10, 11; 12, 1. 3 ohne weiteres gestrichen, sondern auch alle Heilsverkündigungen des Buches dem Propheten abgesprochen. Damit fielen: 2, 1—3. 16—25; 3, 1—5; 5, 15—6, 3. 5b; 11, 8—11; 12, 7; 14, 2—10.

Indes, was das erstere anbetrifft, so hat besonders Alt mit vollem Rechte bewiesen, daß man sich durch eine Streichung des Juda in 5, 10, der uns in den syrisch-ephraimitischen Krieg hineinführt, jede Möglichkeit des richtigen Verständnisses nimmt. An mehreren anderen Stellen aber, nämlich 4, 15; 6, 11; 8, 14; 10, 11; 12, 1, ist zwar das Wort Juda von einem späteren Leser eingeschoben oder für *Israel* eingesetzt, der übrige Text aber durchaus echt, so daß nur 1, 7; 5, 5c als sekundäre Judaglossen übrigbleiben.

Die Streichung der Heilsweissagungen beruht darauf, daß man meinte, sie widersprächen den Gerichtsankündigungen unerträglich, in Wirklichkeit aber jene einfach falsch deutete; denn nirgends handeln sie von einer Rückkehr aus dem Exil, sondern genau wie 12, 10 von einer Rückkehr Israels aus dem verwüsteten Kanaan in die südöstliche Wüste, ins Nomadenleben und damit zur alten Liebesgemeinschaft mit Jahwe, zum Paradies, vgl. 2, 2. 16f.; 6, 1f.; 11, 10f.; 14, 2ff. (dazu Sellin, *Mose* S. 23ff.). Sie alle sind in gewissem Sinne zugleich also auch Züchtigungsankündigungen: Israel muß wieder hinaus aus dem Lande. Diese Zukunftserwartung konnte kein Späterer konstruieren, sie entstammt Hoseas Auffassung von Kanaan und Wüste, wie sie uns im Grunde schon 2, 4—15 begegnet, vgl. 4, 3; 5, 7; 9, 6; 10, 8; 12, 10; 13, 15.

Im einzelnen ist noch folgendes zu sagen: Das Faktum, daß Jahwe später nie vom Volk *mein Mann* 2, 18 genannt ist (vgl. dagegen Jer. 3, 19!), der zweifellos lange vorprophetische Gedanke eines Bundes mit den Tieren 2, 20, vollends der ganze Vers 3, 4, der sowohl wegen der Erwähnung der Mazzebe wie des elohistisch-ephraimitischen *Ephod* und *Teraphim*, vgl. 1. Sam. 15, 23; Ri. 17, 5ff., wie wegen des parallelen *König* und *Fürst*, vgl. 7, 3; 8, 4 nicht nur vordeuteronomisch, sondern

geradezu zwingend hoseanisch sein muß, sind nicht wegzuleugnende Argumente für die Authentie von 2, 16—3, 5. Die Bestreitung der Echtheit von 5, 15—6, 3 verkennt ganz den innigen Gedankenzusammenhang mit 5, 14 (die Anspielung auf den Adonismythus). Bezüglich 11, 8. 9 hat sogar Marti den Eindruck der Echtheit, er dreht aber den Sinn zu einem drohenden um. Doch das ist nicht nur durch V. 10f., sondern auch durch 8b ausgeschlossen, und אֵיךְ bezeichnet fast immer den Gedanken des Satzes als einen unglaublichen oder unmöglichen. Das ganze cp. 11 ist eine wundervoll zusammenhängende Komposition, in der V. 10. 11 auf V. 1—4 zurückschlagen. 14, 2—9 endlich müssen, wenn das sprachliche und ideelle Argument überhaupt noch etwas beweist, von Hosea herrühren (bes. V. 3. 4. 9): Jer. 3, 22 setzt sie bereits voraus. Daß V. 4 erst nach Jes. 30, 16 von einem Bündnis mit Ägypten hätte verstanden werden können, ist eine naive Behauptung; vielmehr begegnet uns hier dieselbe in der 2. Hälfte des 8. Jhdts. übliche sprichwörtliche Redensart wie bei Hosea. Kurzum, so gewiß der Text dieses vielfach der Besserung, der Säuberung von Glossen und auch der Umstellung mancher Verse bedarf, so wenig ist hier eine solche radikale Literarkritik am Platze. Vgl. auch Baumgartner und Budde a. a. O.

§ 6. Joel

Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger* 1879; Holzinger, *Sprachcharakter und Abfassungszeit d. B. J.* ZAW 9 (1889) S. 88—131; Greßmann, *Eschatologie* S. 91ff.; Stocks, *Der „Nördliche" u. d. Komposition d. B. J.* NKZ 1908 S. 725ff.; Budde, *Der von Norden* OLZ 22 (1919) Sp. 104—110; Baumgartner, *Joel 1 u. 2* Budde-Festschr. 1920 S. 10—19; Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël* Rech. Science Rel. 15 (1925) S. 35—57. 591—608; Kapelrud, *Joel Studies* 1948.

❡ Das Büchlein handelt a) in cp. 1 und 2 von einer mit Dürre verbundenen Heuschreckenplage, die das Land verheert hat und in der ein Herannahen des Tages Jahwes erblickt wird (1, 15), die dann aber durch einen großen Bußtag abgewendet ist; b) in cp. 3 von der Ausgießung des göttlichen Geistes über alles Fleisch (in Juda), die mit Zeichen am Himmel und auf Erden verbunden ist; c) in cp. 4 von dem Gerichte über alle Völker, die Gott ins Tal Josaphat zusammenführt und dort vernichtet, weil sie Israel zerstreut haben.

❡ Die Überschrift besagt nur, daß das Buch von einem Joel, Sohne Petuels, herrühre. (Ob in dem Namen eine Anspielung auf Elia steckt, vgl. 2, 23, muß dahingestellt bleiben.) Seine Entstehungszeit muß daher lediglich auf Grund innerer Argumente festgestellt werden. Die Ansichten variieren außerordentlich stark. In früherer Zeit verlegte man die Schrift gewöhnlich als die vielleicht älteste Prophetenschrift in die Zeit der Minderjährigkeit des Joas (Delitzsch u. a.). Andere versetzten sie wegen mancher sprachlichen und sachlichen Verwandtschaft mit Jeremia in die Regierungszeit Josias (König,

Stocks, Knieschke). Doch am verbreitetsten ist jetzt die Ansetzung in nachexilischer Zeit, nach Maleachi-Ezra (Merx, Wellhausen, Nowack, Marti, Eißfeldt, Weiser, Pfeiffer). Auch mit einer Teilung hat man es versucht, 1 und 2 unter Joas, 3 und 4 in die nachexilische Zeit datiert (Vernes und Rothstein).

❡ Einen sicheren Anhaltspunkt für die Niederschrift des Buches in seiner jetzigen Gestalt bieten 4, 2. 3. 6. 17. 19 dar. Danach liegt die Zerstörung Jerusalems wie die Zerstreuung Israel-Judas hinter dem Verfasser, er schreibt also in nachexilischer Zeit. Und die Verhältnisse von 1, 9. 13. 14; 2, 15—17 (kein König, ausschließlich Priesterleitung, Tamidopfer) passen durchaus zu ihr. Das gleiche gilt von der Sprache. Aber auch die Ideen bestätigen es: der Tag Jahwes ist nicht mehr wie bei den vorexilischen Propheten in erster Linie ein Gerichtstag für Israel, sondern ein Straftag für die Heiden 4, 2f. 4ff. 19f. Von der sittlichen Bußpredigt jener spürt man nichts.

❡ Näher die Entstehungszeit festzulegen, ist kaum möglich; nur soviel wird man sagen können, daß die Schrift als Ganzes hinter Maleachi (vgl. 2, 23 mit Mal. 3, 23f.), aber noch vor die makedonische Ära gehört (vgl. 4, 4ff. 19, wo die eigentlichen Feinde noch nicht die Griechen sind).

Das Büchlein bietet aber noch ein besonderes literarisches Problem dar. Die Beobachtung von Vernes und Rothstein war nicht aus der Luft gegriffen; vielmehr wird jeder Leser den Eindruck haben, daß in 1 und 2 einerseits, 3 und 4 andererseits zwei ganz verschiedenartige Teile zusammengekoppelt sind. So hat Duhm die These jener in eigenartiger Weise erneuert. Er unterscheidet eine nachexilische Schrift 1, 1—2, 17, die von einer historischen Heuschreckenplage und ihrer Abwendung singt, in die die Beziehungen auf den Tag Jahwes 1, 15; 2, 1b. 2. 3c. 11b, die auch überall das Metrum störten, erst später hineingearbeitet seien, und die große prosaische apokalyptische Ergänzung aus späterer (nach ihm makkabäischer) Zeit 2, 18—4, 21. Ihm folgt Eißfeldt. Sellin hält den Grundgedanken für richtig, möchte aber diese Hypothese in zweifacher Hinsicht korrigieren. Erstens kann mit 2, 17 das Heuschreckenlied unmöglich geendet haben, ihm würde dann jede Spitze fehlen. Diese steckt jedoch in 2, 18—27, nur ist hier eine kleine Textverwirrung eingetreten; man muß unterscheiden 2, 19. 20. 25—27 die göttliche Antwort auf das zweite Bußgebet (in 2, 17. 18) und 2, 21—24 die Aufforderung Joels zum Jubellied. Zweitens muß man in dem Heuschreckenlied noch etwas mehr aussondern als Duhm, vor allem auch 2, 10, der aus 4, 15. 16 entnommen ist. Aber richtiger ist es, mit Weiser und Pfeiffer das ganze Büchlein auf einen Verfasser zurückzuführen, der in der Heuschreckenplage einen Vorboten des Tages Jahwes sah und dieser Meinung in cp. 3 und 4 weiter nachging. Auch Kapelrud und Engnell halten das Büchlein für eine Einheit. Nur glauben sie, daß eine lange Zeit mündlicher Überlieferung der Niederschrift vorausgegangen sei, so daß es nicht mehr möglich sei, die ursprüngliche Fassung festzustellen.

❡ Joel hat demnach eine Liturgie zu einem Bußtag aus Anlaß einer

geschichtlichen Heuschreckenplage in der Zeit zwischen Maleachi und dem Auftreten Alexanders des Großen verfaßt und diese Plage in eschatologische Sicht gerückt.

§ 7. Amos

Vgl. § 5. Löhr, *Untersuchungen zum B. Amos* BZAW 1901; Baumann, *Der Aufbau der Amosreden* BZAW 1903; Sievers und Guthe, *Amos, metrisch bearbeitet* 1907; Winter, *Analyse des B. Amos* ThStKr 1910 S. 323—374; Budde, *Zur Geschichte des B. Amos* Wellhausen-Festschr. 1914 S. 63—77; H. Schmidt, *Der Prophet Amos* 1917; Köhler, *Amos* 1917; Marti, *Zur Komposition von Amos 1, 3—2, 3* Baudissin-Festschr. 1918 S. 323—330; Budde, *Zu Text und Auslegung des Amos* Journal of Biblical Literature 1924 S. 46—131; Weiser, *Zu Amos 4, 6—13* ZAW 46 (1928) S. 49—59; derselbe, *Die Prophetie des Amos* BZAW 53 1929; Cramer, *Amos, Versuch einer theologischen Interpretation* 1930; Rieger, *Die Bedeutung d. Geschichte f. d. Verkündigung des Amos und Hosea* 1929; Krause, *Der Gerichtsprophet Amos, ein Vorläufer des Deuteronomium* ZAW 50 (1932) S. 221—239; L. Köhler, *Amos-Forschungen* 1917—1932 ThR NF. 4 (1932) S. 195—213; Hammershaimb, *B. Amos* 1946; Rowley, *Was Amos a Nabi?* Festschr. O. Eißfeldt 1947 S. 191—198.

☞ Nach 1, 1 wirkte Amos unter den Königen Uzzia von Jerusalem und Jerobeam II. von Israel. Der Inhalt seines Buches bestätigt das durchaus. Das Haus Jerobeams bedroht er direkt 7, 9. 11; die äußerlich glückliche Regierungszeit dieses Königs, auch seine erfolgreichen Waffentaten 6, 13 werfen überall ihre Reflexe in die Reden dieses Propheten hinein. Noch genauer könnten wir die Zeit seiner Wirksamkeit datieren, wenn wir Sicheres über das 1, 1 erwähnte Erdbeben wüßten (vgl. Sach. 14, 5) oder entscheiden könnten, ob die Sonnenfinsternis, der er vielleicht 8, 9 die Farben entnimmt, die des Jahres 784 oder 763 gewesen ist. Am sichersten wird man ihn um 750 ansetzen.

☞ Nach der Überschrift gehörte er zu den Viehzüchtern Teqoas, eines Dorfes am Rande der judäischen Wüste, und besser noch illustriert wird diese seine Herkunft und zugleich die Art seiner Berufung durch sein eigenes Wort: *Ich war kein Prophet und kein Zünftiger, sondern ein Rinderbesitzer war ich und Maulbeerfeigenzüchter, da nahm mich Jahwe von der Kleinviehherde weg und sprach zu mir: geh, tritt wider mein Volk Israel als Prophet auf.* 7, 14. Dort in der Einsamkeit, vielleicht unter den Schrecken eines Gewitters (vgl. 1, 2; 3, 8, so Bertholet i. d. Bonwetsch-Festschr. S. 1 ff.) ist also der Schatten in seine Seele gefallen, der ihm das kommende Gericht kund tat und ihn zwang, die Totenklage um sein Volk anzustimmen 5, 1. Überwiegend entstammen seine Worte dem Aufenthalt bei einem Feste in Bethel 3, 14; 4, 4; 5, 6; 7, 10 ff.; 9, 1; er hat aber zuvor auch Samarien kennengelernt 3, 9 ff.; 4, 1 ff.; 6, 1 ff. Seine Drohungen gegen den König Jerobeam und das Volk Israel in Bethel werden der Anlaß zu seiner Vertreibung von der Stätte dieses Heiligtums durch den Oberpriester Amazja 7, 10—17.

Daß Amos trotz seines Protestes 7, 17 dem Ausweisungsbefehl hat folgen müssen und (über Jerusalem) in seine Heimat zurückgekehrt ist, ist sehr wahrscheinlich. Kaum hat er sein Buch selbst niedergeschrieben oder diktiert. Ein später Nachhall seiner Wirksamkeit ist vielleicht die Legende 1. Kön. 13.

Daß Amos Judäer gewesen, folgt nicht nur aus 7, 12, sondern auch aus 7, 10: *mitten im Hause Israel*, er gehört also selbst nicht dazu (gegen H. Schmidt). Er ist einer der gewaltigsten Buß- und Gerichtsprediger Israels. Das innerste Wesen Gottes ist ihm strenge Gerechtigkeit im weitesten Sinne des Wortes, das sittlich Gute 5, 7ff. 14ff. Infolgedessen verurteilt er nicht nur das ganze profane, sondern auch das ganze religiöse Leben seiner Zeit 5, 5. 21—27. Das Gericht muß kommen; wie, ist gleichgültig, obwohl der Grundton ist: in Gestalt einer Exilierung durch einen ungenannten Feind 6, 7. 14; 7, 17; 9, 4; nach 5, 27 denkt er dabei an Assur.

Man hat lange fälschlich in Amos den Schöpfer des ethischen Monotheismus und den Begründer der Anschauung, Jahwe sei der Weltgott, gesehen. Aber er ist nur ein tiefernster, unerbittlicher, beredter Herold einer längst vorhandenen Wahrheit. Gerade in allen seinen diesbezüglichen Äußerungen setzt er das, was er verkündet, als bekannt voraus 1, 3—2, 3; 5, 18; 9, 7. Er hat in dieser Richtung lange zuvor Vorgänger gehabt (Nathan, Elia, den Jahwisten, Mose). Aber dankbar müssen wir dafür sein, daß wir hier einmal die Worte eines solchen *Unglücksbringers Israels* (1. Kön. 18, 17) authentisch vor uns haben.

☞ Das Buch gliedert sich offenbar in 3 Teile: 1. Die Einleitung 1 und 2: das wie ein Gewitter erst 6 umwohnende Völker überziehende und sich dann über Israel entladende Gericht; 2. 3—6: eine Sammlung von Drohreden; 3. 7—9: 5 Visionen mit eingeschobener historischer Episode 7, 10—17, Fragmenten von Bußreden 8, 4—14; 9, 7—10 und angehängter Verheißung 9, 11—15. Aber einiges darin ist in Unordnung geraten. Denn kaum von Anfang waren zwischen die Visionen der Bericht 7, 10—17 und die Sprüche 8, 4—14 eingestellt, die ebenso wie 9, 7ff. inhaltlich und formal zu cp. 1—6 gehören. Wahrscheinlich handelt es sich um zwei Sammlungen, eine Spruchsammlung 1—6, an die vielleicht einmal 7, 10—17 angeschlossen war, und eine Visionssammlung, die nachträglich von Sprüchen durchsetzt wurde und in die um des Verses 7, 9 willen, den man irrtümlich (vgl. Rost, *Zu Amos 7, 11* in Zahn-Festschr. 1928 S. 229—236) in 7, 11 zitiert fand, der Bericht 7, 10—17 eingestellt worden ist.

Auf weitere Eingriffe Späterer deuten die Doxologien 4, 13; 5, 8f.; 9, 5f. (vgl. zu ihnen Horst ZAW 47 (1929) S. 45—54), die jetzt überall den Zusammenhang unterbrechen, inhaltlich Hiob und Deuterojesaja nahestehen und kaum vor 500 entstanden sind. Ob sie, wie Eißfeldt mutmaßt, nur auf freie Stellen der Handschrift eingetragen worden sind, oder, was vor allem 4, 13 nahelegt, an die Stelle von Drohungen oder hinter solche gegen Bethel (so Horst, Sellin u. a.) gesetzt sind, ist nicht sicher auszumachen; doch dürfte die zweite Ansicht mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Umstritten sind die Sprüche gegen Tyrus 1, 9f., Edom 1, 11f. und Juda 2, 4f. Während Sellin die beiden ersten für echt hält und nur den deuteronomistisch gefärbten Judaspruch preisgibt, sind Eißfeldt, Weiser, Pfeiffer wohl im Recht, wenn sie mit älteren Kritikern wie Wellhausen, Stade, Marti u. a. die 3 Sprüche aus formalen und inhaltlichen Gründen verwerfen.

Neben kleinen Versteilen ist vor allem noch der Amosschluß 9, 11—15 beanstandet worden. Sellin versucht ihn freilich zu halten, indem er in ihm die Fortsetzung des Berichtes 7, 10—17 sieht (das abschließende *dein Gott* sei an Amasja gerichtet und in der Spätzeit hätte man das Reich der Zukunft nicht auf das davidische beschränkt, sondern auf die ganze Erde ausgedehnt). Aber 9, 13—15 sind gewiß nicht zu halten, da 9, 14 offensichtlich auf das Exil hinweist. Dagegen dürfte gegen Wellhausen, Eißfeldt, Weiser, Pfeiffer u. a. 9, 11f. inhaltlich echt sein, wenn auch die Form anscheinend durch Eingriffe gelitten hat. Gerade der Judäer Amos konnte das Wiedererstehen des davidischen Großreiches auf den Trümmern der von den Völkersprüchen angegriffenen Reiche ankündigen, wozu nur noch Edom, das zu Unrecht später in 1, 11f. eingesetzt worden war, als Bestandteil des ehemaligen Davidsreiches hinzutritt.

Auch 5, 26 ist kein späterer Einschub, sondern ein Späterer hat hier in Anlehnung an 2. Kön. 17, 30f. die samaritanischen Götter *Sakkut* und *Kewan* (= *Nergal*) hineingelesen. Er lautete ursprünglich: *Und habt ihr getragen das Zelt eures Königs und das Gestell eures Gottes, den ihr euch gemacht habt?* Vgl. 8, 14 und Ex. 32, 1. Endlich ist auch 6, 2 keine Glosse, sondern ein Wort der Magnaten von 6, 1, vgl. Sellin im Kommentar.

§ 8. Obadja

Bekel, *Ein vorexil. Orakel über Edom* ThStKr 80 (1907) S. 315—343; Cannon, *Israel and Edom. The oracle of Obadjah* Theology 1927 S. 129–140. 191—200; Rudolph, *Obadja* ZAW 49 (1931) S. 222—231; Masing, *Der Prophet Obadja* 1937.

☛ Wie es zunächst scheint, zerfällt das Büchlein des Obadja, über dessen Zeit uns in der Überschrift nichts gesagt wird, in 2 Teile 1—14. 15—21. Der erste handelt von dem über Edom kommenden Gericht, weil es sich mit Wort und Tat gegen Juda überhoben hat, der zweite von dem Tage Jahwes, der über alle Völker ergeht, dem nur in V. 18—21 eine spezielle Spitze gegen Edom gegeben wird, der im übrigen auf die glänzende Restitution Israels und den Antritt Jahwes zur Königsherrschaft hinausläuft.

☛ Bei genauerer Betrachtung findet man aber, daß auch der erste Teil sich noch wieder in zwei Hälften gliedert, deren erste 1—10 das Gericht über Edom eingehend behandelt, als Grund desselben kurz den Mord und Frevel an seinem Bruder Jaqob erwähnt, während die zweite 11—14 als diesen Frevel ganz konkret Edoms Benehmen bei der Zerstörung Jerusalems bezeichnet und von ihr mit einem 9maligen *An*

dem Tag handelt. Diese beiden Hälften können, müssen aber nicht zu verschiedener Zeit entstanden sein.

So klein das Büchlein ist, so verwickelt ist die kritische Frage, die sich an dasselbe knüpft. Einen sicheren Ausgangspunkt bildet der Umstand, daß V. 15—21, die übrigens auch noch wieder in sich nicht einheitlich sind (V. 17b. 19. 20 ein zweiter Faden), aus noch späterer, sicher also nachexilischer Zeit stammen.

Aber wie steht es mit 1—10? Die Antwort bestimmt sich zunächst nach dem Verhältnis derselben zu Jer. 49. Dies Kapitel entlehnt offenbar aus Ob. 1—10, vgl. bes. 49, 16 mit Ob. 3. 4. Daraus würde nun ohne weiteres vorexilische Entstehung von Ob. 1—10 folgen, wenn Jer. 49 von Jeremia stammte. Aber schon Giesebrecht hat nur 49, 7—11. 13 für jeremianisch angesehen, und Volz u. a. haben die Völkersprüche Jeremia ganz abgesprochen. Dazu hat es den Anschein, als seien die Obadjaworte in Jer. 49 erst sekundär eingetragen. Damit aber sind alle Folgerungen, die sich auf die Parallelen zwischen Jer. 49 und Obadja 1—10 beziehen, belanglos.

Da nun in der Bearbeitung von Jer. 49 ausschließlich Ob. 1—10, nicht 11—14 berücksichtigt wird, so haben wir Grund anzunehmen, daß jene auch wirklich einmal gesondert bestanden haben und älter als 11—14 sind. Dann aber können sie unmöglich im Hinblick auf das Ereignis von 586 geschrieben sein. Vielmehr werden 1—10 in engerem oder weiterem Anschluß an den Abfall Edoms von Juda unter Jehoram 852 verfaßt sein, vgl. 2. Kön. 8, 20—22. Sprache und Stil berühren sich mit dem von Jes. 15; 16. Leider läßt sich absolut nicht feststellen, wer die treulosen Bundesgenossen Edoms V. 7 waren. V. 1 mag von dem Erweiterer herrühren.

☛ Haben wir also in 1 bzw. 2—10 mit hoher Wahrscheinlichkeit eine der ältesten Prophetien vor uns, so ist sie vermutlich bald nach 586 durch 11—14 im Hinblick auf die Zerstörung Jerusalems erweitert und in späterer Zeit, etwa der Maleachis oder Joels, durch Anfügung von 15—21 zu einer kleinen Apokalypse umgearbeitet, in der Edom die sonstige Rolle *Gogs*, der *Heuschrecken* usw. spielt. Im Gegensatz hierzu sieht Rudolph in 1—14. 15b und 15a. 16—18 zwei selbständige Orakel eines und desselben Heilspropheten bald nach 586. Ihm stimmen Eißfeldt und Weiser für 1—14. 15b zu, während sie für 15a. 16—18 nicht ohne Bedenken eine Zuweisung an Obadja für möglich halten.

§ 9. Jona

Böhme, *Die Komposition des B. Jona* ZAW 7 (1887) S. 224—284; H. Schmidt, *Absicht und Entstehungszeit d. B. J.* ThStKr 1906 S. 180ff.; derselbe, *Jona. Eine Unters. z. vergl. Religgesch.* 1907; Döller, *Das Buch Jona* 1912; Stollberg, *Jona* Diss. Halle 1927; Dijkema, *Het Boek Jona* Nieuw Theologisch Tijdschrift 1936 S. 338ff.; Boman, *Jahve og Elohim i Jonaboken* Norsk Teologisk Tidskrift 1936, S. 159ff.; Ludin Jansen, *Har Jonaboken en enhetlig opbygning og en bestemt hovedtendens?* Norsk Teol. Tidskr. 1937 S. 145—158.

☞ Das Buch Jona unterscheidet sich scharf von allen sonstigen im Prophetenkanon: es will von keinem Propheten herrühren, sondern nur von einem solchen erzählen, und zwar, wie genügend deutlich hervortritt, zu Lehrzwecken, vgl. 3, 7; 4, 2 usw. Das aber, was es lehren will, sagt 4, 11 ganz deutlich: Gottes Erbarmen ist nicht an Judas Grenzen gebunden, es kennt keine Schranken, sondern gilt allen, Menschen wie Tieren.

☞ Macht schon diese Tendenz die Entstehung des Büchleins in der jetzigen Form nach Deuterojesaja wahrscheinlich, so bestätigt das 3, 3; Ninive gehört der grauen Vergangenheit an und ist bereits von Sagen umsponnen. Und vollends verlangt die Sprache zwingend das 5., wenn nicht 4. Jhdt. als Zeit der Niederschrift, vgl. nur die Aramäismen in 1, 4. 5. 6. 12; 2, 1; 3, 7 usw.

Aber der behandelte Stoff hat eine lange Geschichte gehabt, er ist Jahrhunderte älter. Der Held der Erzählung ist eine geschichtliche Persönlichkeit, er hat unter Jerobeam II., kurz vor Amos gelebt 2. Kön. 14, 25. Sogar seine Mission nach Ninive kann wie die Elisas nach Damaskus historisch sein, und merkwürdigerweise hören wir, worauf zuerst Winckler aufmerksam gemacht hat, gerade unter dem assyrischen Zeitgenossen jenes, Ramannirari III., von einer monotheisierenden Reform in Ninive. Aber dieser geschichtliche Kern ist einerseits in Parallele zu der Erzählung von Elia unter dem Ginsterstrauche 1. Kön. 19 legendarisch ausgestaltet, andererseits in Verbindung gesetzt mit einem auf mythologischer Grundlage ruhenden Märchen, das sich bei sehr vielen Völkern der Erde, Indern, Ägyptern usw. findet.

Böhme und ähnlich H. Schmidt haben versucht, das Buch in 2 Quellen zu zerlegen, doch zu Unrecht. Lediglich 4, 5 ist von seiner ursprünglichen Stelle hinter 3, 4 verschoben. Das zunächst überwiegend gebrauchte Jahwe ist später vielfach durch Elohim ersetzt, in 4, 6 aber neben diesem stehengeblieben. In der Hauptsache ist die Schrift durchaus einheitlich; nur der Lobpsalm Jonas, den er im Innern des Fisches gebetet haben soll 2, 3—10, der aber nach V. 6 und 7 von einem Fische gar nichts weiß, sondern von einer Rettung aus den Wassern der Trübsal bzw. dem Rachen der Tehom, vgl. Ps. 18, 5f., singt, ist später eingeschoben. Daß das Büchlein aus dem 2. Chron. 24, 27 erwähnten Midrasch des Buches der Könige zu 2. Kön. 14, 25—27 entnommen sei, wie Budde aus dem *Wajehi* und der mangelnden Angabe der Heimat Jonas 1, 1 geschlossen hat, ist bei der ganzen Tendenz desselben wenig wahrscheinlich, vgl. zu jenem Ez. 1, 1; 1. Sam. 1, 1 usw. Noch unwahrscheinlicher freilich ist die Annahme Schmidts, die Schrift stamme aus der letzten Zeit vor dem babylonischen Exil und Ninive sei Deckname für Jerusalem.

☞ Das Büchlein ist durch seine universalistische, der nachexilischen Exklusivität entgegenwirkende Tendenz, durch die Proklamierung der Missionspflicht, die wir hier im AT finden, und durch seinen kindlichen Glauben an den Vater und Erbarmer über Mensch und Tier eine der köstlichsten Perlen der jüdischen Literatur, von wahrhaft prophetischem Geiste durchweht, und verdient um seines Kernes willen durch-

aus den Platz unter den prophetischen Schriften, den ihm die Sammler des Kanons zugewiesen haben, nicht, wie man sagt, um die Zwölfzahl vollzumachen — sie hätten ja nur Sach. 9ff. abzutrennen brauchen —, sondern weil sie *seines Geistes einen Hauch* verspürten.

§ 10. Micha

Stade ZAW 1 (1881) S. 161—172; 3 (1883) S. 1—16; 4 (1884) S. 291ff.; Nowack ZAW 4 (1884) S. 277ff.; Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt u. d. Echtheit d. B. Micha* 1887; Budde, *Das Rätsel von Micha 1* ZAW 37 (1917/18) S. 77—108; derselbe, *Micha 2 u. 3* ZAW 38 (1919/20) S. 2—22; Bruno, *Micha und der Herrscher aus der Vorzeit* 1923 S. 145ff.; Budde, *Verf. u. Stelle v. Micha 4, 1—4 (Jes. 2, 2—4)* ZDMG 81 (1927) S. 152—158; Lindblom, *Micha literarisch untersucht* 1929; Jeremias, *Moreseth-Gath, die Heimat des Proph. M.* PJB 29 (1933) S. 42—53; Elliger, *D. Heimat d. Propheten Micha* PJB 30 (1934) S. 81—152.

☛ Nach 1, 1 stammte Micha aus Moreschet-Gat (= Tell ed-Dschudede am Südwesthang des judäischen Gebirges) und wirkte unter den Königen Jotam, Ahaz und Hizqia, falls nicht die Reihe der Könige aus Jes. 1, 1 übernommen ist und nur Hizqia hier hätte genannt werden dürfen. Er war also ein Zeitgenosse des alten Jesaja. Diese Nachricht wird bestätigt durch Jer. 26, 18, wo die Zeitgenossen Jeremias sein Wort 3, 12 zitieren und sagen, daß er in den Tagen Hizqias prophezeit hätte. 1, 2—7 muß wegen V. 5ff. aus der Zeit vor 722 stammen, falls nicht V. 5b interpretierende Glosse ist und Samarien in V. 6 durch Jerusalem ersetzt werden muß. Dann könnte Micha 701 aufgetreten sein.

☛ Das zweite und dritte Kapitel ist nicht sicher zu datieren, der letzte Spruch 3, 9—12 stammt aber wegen Jer. 26, 18 aus der Regierungszeit Hizqias; 3, 11 und 12 würden am verständlichsten nach der von diesem vorgenommenen Kultuszentralisation, paßten also auch gut zum Jahre 701. Über die Persönlichkeit Michas, die nur 3, 1. 8 und 7, 7 hervortritt, wissen wir zunächst nichts weiter, als daß er offenbar ein einfacher Mann vom Lande war, der die Wurzel des Übels in den großen Städten Samarien, Jerusalem (1, 5b; 3, 10; 6, 9) und Lachisch 1, 13 sah, dessen Zorn vor allem den hohen Herren galt. Aus 2, 12f.; 4, 8—5, 5 werden wir aber noch weiter erschließen können, daß er im J. 701 mit der Landbevölkerung nach Jerusalem geflüchtet ist und dort als einer der *Urbi*, von denen Sanherib in seiner Inschrift erzählt, im Gegensatz zu Jesaja für den Gedanken eingetreten ist, daß sich die Hauptstadt nicht auf die Dauer halten könne. Seine Bußreden gegen die Reichen, Richter und Propheten sind vom tiefsten sittlichen Ernst getragen, in ihm lebt Amos gewissermaßen wieder auf.

☛ Das Buch, welches in den letzten Jahrzehnten Gegenstand tief einschneidender kritischer Arbeit war, zerfällt in 4 Teile: 1. Buß- und Gerichtssprüche 1—3; 2. Eschatologische Sprüche 4 und 5; 3. Bußreden verbunden mit einer Klage des Propheten über die Verderbtheit seines Volkes 6, 1—7, 7; 4. Gebet und Heilsankündigung 7, 8—20. Von

diesen ist nicht nur 1., sondern auch 2. von dem Zeitgenossen Jesajas herzuleiten, 3. gehört vielleicht der Ära des Ahaz an, kann aber ebenfalls von Micha stammen; 4. gehört der nachexilischen Zeit an.

1. Die Echtheit von 1—3 ist so gut wie allgemein anerkannt. Charakteristisch ist, daß M. seine Zuhörer als Jaqob und Israel anredet, vgl. 2, 12; 3, 1. 8. 9, auch 5, 7; 6, 2, eine Folge des Zusammenbruches des Nordreichs, dessen Erbe Juda antreten wollte. Die Anfechtung der Wortspiele 1, 9—16 durch Marti u. a. ist, wie Elliger gezeigt hat, unbegründet; ein Späterer hätte gewiß geläufigere Städte genannt als die stellenweise ganz obskuren, und auf die Wagenstadt Lachisch 1, 13, die durch die Ausgrabung des dortigen Marstalls überraschend bestätigt ist, wäre ein nachexilischer Glossator am wenigsten verfallen (vgl. auch V. 14b!). 1, 9 allein kann unmöglich das Klagelied sein, das 1, 8 angekündigt wird. Umstritten sind 2, 12. 13. Sellin möchte die beiden Verse für echt halten und annehmen, daß sie ursprünglich mit 4, 6f. zusammengehört hätten, da sie an der jetzigen Stelle den Zusammenhang unerträglich sprengten. Sie setzten nicht das Exil voraus, sondern bezögen sich auf Juda nach 722, genauer auf die aus der Landschaft nach Jerusalem geflüchteten Judäer von 701. Micha sehe die Rettung in einem Verlassen der Stadt. Aber trotz dieser Bemühungen dürfte 2, 12. 13 mit Eißfeldt, Weiser und Pfeiffer für eine später zugesetzte Weissagung zu halten sein, die Michas Drohungen gegen Jerusalem aufheben sollte. Dies um so mehr als 4, 1—6 ebenfalls nicht von Micha herrührt.

2. 4, 1—4 findet sich auch Jes. 2, 2ff. Bereits dort (S. 100f.) wurde gezeigt, daß es nicht von Jesaja herstamme. Aber auch Micha, der ja gerade 2, 8f.; 3, 9ff. den Untergang Jerusalems für unmittelbar bevorstehend hält, kann nicht der Verfasser sein, auch nicht für den erweiternden Zusatz 4, 5—7, wiewohl Sellin als einziger unter den neueren Kritikern 4, 1—7 halten möchte.

Aber die ganzen cp. 4 und 5 sind umstritten. Sellin bemerkt dazu: Wellhausen, Nowack, Giesebrecht u. a. erkennen in diesen nur einen kleinen michanischen Kern an: 4, 9. 10. 14; 5, 9—13, andere, Stade, Cornill, Marti usw., streichen auch diesen und unterscheiden 2 unechte Schichten, eine ältere: 4, 1—4; 4, 11—5, 3; 5, 6—14 und eine jüngere: 4, 5—10; 5, 4. 5. Aber unter allen von ihnen erbrachten Argumenten ist ein einziges wirklich beweiskräftig, die Erwähnung des babylonischen Exils 4, 10b. Doch gerade in diesem ist sicher eine spätere Glosse zu sehen, die das *Hinausziehen aufs Feld* 10a falsch vom Exil verstanden hat; denn das *dort wirst du gerettet* weist nicht auf *Babel*, sondern auf das *Feld* hin; abermals erwartet der Verfasser wie in 2, 11f. die Rettung auf dem Lande nach einem Ausbruche.

Andererseits treten die Zeitverhältnisse des Schreibers ganz deutlich hervor in 4, 8. 9. 10a. 14; 5, 2. 4. Danach hat Juda einen König, daran läßt sich nicht rütteln, und dieser König ist nach 4, 14 nicht Gott, sondern ein irdischer, der aber entehrt wird. Gegenwärtig ist das Volk in seiner Stadt zusammengedrängt, belagert, und die Völkerscharen (nach 5, 4 Assur) sammeln sich um sie. Aber das soll gerade

der Anfang der Heilszeit werden 4, 6. 7. Juda wird ausbrechen 2, 13; 4, 10a, die Völkerwelt wird vor den Mauern Jerusalems jämmerlich zuschanden 4, 12f.; 5, 7f. Die Herrschaft Judas 4, 8; 5, 6, die zugleich Jahweherrschaft 4, 1—7 und Heilandsherrschaft 5, 1—5 ist, wird beginnen. Zu allen diesen Gedanken finden wir gerade bei Jesaja die Parallelen, vgl. bes. 29, 1—10. Aber besonders ein Punkt setzt erst das Siegel unter die Echtheit: nicht mehr Jerusalem wird die Herrschaft behalten, sondern sie wird nach 4, 8 an Migdal Eder übergehen, d. i. die Zitadelle bei Bethlehem, und nach 5, 1ff. wird der Zukunftsherrscher, der wiederkehrende David, aus dem Hause Ephrat (in Bethlehem) kommen. Das entspricht so vollständig den Grundanschauungen Michas, daß jeder Gedanke an eine spätere Interpolation schwinden muß. Auch in 5, 9—13 ist die nachexilische Zeit im allgemeinen durch die *Rosse, Wagen und Burgen*, V. 5f., und speziell die makkabäische, für die wieder Marti eintritt, durch die *Zaubermittel, Ascheren* usw. V. 11 und 13 ausgeschlossen, wir spüren hier die Wirkungen der Reform Hizqias.

Wir haben es hier also mit einem Dokumente vorexilischer Heilseschatologie zu tun. Es zeigt uns, wie Micha die Gefahr des J. 701 in eschatologischem Lichte betrachtet hat. Er beginnt 4, 1ff. mit einem Worte seines größeren Zeitgenossen, das auf ihn tief eingewirkt hat, das von der Zeit nach der Katastrophe Jerusalems handelt und das er um einen für ihn, den Mann vom Lande, charakteristischen Zug bereichert 4, 4, und zeigt, wie er genau wie Jesaja, wie Amos und Hosea hinter allem Gericht der nächsten Zukunft die Heilszeit, die neue Ära erwartet hat. 5, 14 ist eine Glosse, die wohl zeigt, daß hier einmal ein Buchschluß war. (Vgl. auch Greßmann, *Eschatologie* S. 178; Staerk, *D. assyr. Weltreich* S. 132ff.; Schmidt SchAT S. 145ff. und Sellin, *Geschichte I* S. 273f.; 314f.) Die Meinung Buddes 4, 1—4 hätten urspr. hinter Joel 4 gestanden, ist ganz unmöglich. Dort sind die Heidenvölker ja restlos vernichtet.

Sellin dürfte weithin Recht haben. Freilich nicht, wie oben gezeigt, für 4, 1—7 und nicht für 5, 6—8, dessen verheißungsvolles Zukunftsidyll stilistisch nicht zu dem herben Stil des Micha paßt. Während Weiser noch 4, 8—14 um der Erwähnung Babels willen, die er nicht mit Sellin für eine Glosse hält, dem Micha absprechen möchte, hält Eißfeldt zwar Micha 5, 9—14 für echt, ist aber der Meinung, daß 4, 1—5, 8 kaum von Micha sein können; diese Einstellung dürfte wohl zu vorsichtig sein.

3. Die Gerichtsrede 6, 1—8, dieser Spruch, der nach Sellin einer der grandiosesten Abschnitte des AT ist, vor dem alle sonstige orientalische Religion zu einem Nichts zusammenschrumpft, wurde von Ewald einem Anonymus der Zeit Manasses zugeschrieben (vgl. 6, 6 mit 2. Kön. 21, 3. 6. 11. 15). Sellin ist der Meinung, daß der Spruch aus anderer Zeit als cp. 1—5 stamme, und hält es für möglich, daß Micha noch zu Manasses Zeit gewirkt habe, wogegen freilich 1, 1 und die Nichterwähnung des Götzendienstes spreche. So wäre zu fragen, ob nicht mit Schmidt an die Zeit des Ahaz zu denken wäre und Micha doch den Spruch verfaßt hätte. Auch Eißfeldt und Weiser halten

Micha als Verfasser möglich, ohne eine genauere Datierung zu erbringen. Ich sehe keinen Grund, allzuweit von 701 abzugehen, da sicher in Auswirkung der Tributleistung Hizqias, die eine Anerkennung assyrischer Oberhoheit mit ihren kultischen Folgen bedeutete, die Kultfrage lebhaft erörtert worden sein muß. Auch das Scheltwort 6, 9—16 und das Klagelied 7, 1—7 sind mit Sellin, Eißfeldt und Weiser doch wohl dem Micha selbst zu danken. Pfeiffer freilich hält 6, 1—7; 7, 7 für anonyme Prophetensprüche aus der Zeit um 500. Auch Marti hat schon wegen der Anrede an den *Menschen* 6, 8 und einiger seltener Wörter an die nachexilische Zeit gedacht. Indes die Schilderung der Volkszustände sowohl (wo haben wir denn in nachexilischer Zeit Menschenopfer in Jerusalem? Vgl. auch Am. 8, 5; Jer. 5, 6—9), wie die Ankündigung des Gerichtstages 6, 13ff.; 7, 4, wie die Bezugnahme auf die *Satzungen Omris* 6, 16 (vgl. 1. Kön. 21), ein ganz und gar undeuteronomischer Ausdruck, sprechen gegen diese Annahme.

4. Während zunächst Stade in 7, 8—20 zwei ineinander geflochtene Psalmen fand, die von Zions Erlösung handelten, von denen der eine von Gott in der 3. Person spreche, der andere (7, 14—18a. 19b. 20) ihn direkt anrede (vgl. ZAW 23 [1903] S. 168), zerlegten Duhm und Sellin den Abschnitt in 3 Lieder, ein Rachelied V. 8—10, eine Prophetie 11—13 und ein Gebet 14—20. Aber noch richtiger hat Gunkel das Ganze als eine zusammenhängende Komposition, eine prophetische Liturgie wie Jes. 33 aufgefaßt, für einen der Trauertage Jerusalems gedichtet. Überall ist vorausgesetzt, daß das Gericht bereits vollzogen ist. Jerusalems Mauern sind zerstört V. 11, das Volk ist zerstreut V. 12ff. Die *Feindin* ist wie Jes. 47, 1. 5; Ps. 137, 8 usw. das personifizierte Weltreich; *Assur* und *Ägypten* stehen nach V. 12b ganz allgemein für Nord und Süd.

Diese Liturgie dürfte aus der ersten nachexilischen Zeit stammen, wohin auch die von Eißfeldt und Weiser hervorgehobenen Anklänge an Jes. 56—66 weisen, Martis Makkabäerhypothese ist hier genau so unbegründet wie überall. Wahrscheinlich ist der Abschnitt angehängt, um nun auch diesem erweiterten bzw. umgestalteten Michabuche einen verheißenden Abschluß zu geben.

§ 11. Nahum

Billerbeck und A. Jeremias, *Der Untergang Ninives und die Weissagungsschrift des Nahum* BzA 1895 S. 87ff.; Gunkel ZAW 13 (1893) S. 223—244; Bickell, Sitzungsberichte d. Wiener A. d. W. 1884 V; Arnold ZAW 21 (1901) S. 225ff.; Kleinert, *Nahum und der Fall Ninives* ThStKr 1910 S. 501ff.; Gadd, *The fall of Niniveh* 1923; Lewy, *Forschungen zur alten Geschichte Vorderasiens* 1925; Humbert, *Essai d'analyse de Nah. 1, 2—2, 3* ZAW 44 (1926) S. 266—280; derselbe, *La vision de Nahoum 2, 4—11* AfO 5 (1928) S. 14—19; derselbe, *Le problème du livre de Nahoum* RHPhR 12 (1933) S. 1—15; Florit, *Ripercussioni immediate della caduta di Ninive sulla Palestina* Biblica 13 (1932) S. 339—417; Haldar, *Studies in the Book of Nahum* 1947.

❡ Über Nahum erfahren wir aus der Überschrift seines Buches lediglich, daß er aus Elqosch stammte, einem Orte, von dem wir nicht einmal wissen, ob er in Galiläa (so Hieronymus) oder Judäa (so Epiphanius) oder in der Nähe Ninives (so Lehmann-Haupt, *Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte* 1911 S. 150) lag.

❡ Das Buch wird durch einen, freilich unvollständigen Psalm 1, 2—9 eingeleitet und durch ein Spottgedicht auf Ninive cp. 3 abgeschlossen. Schwieriger ist die Aufteilung von 1, 10—2, 14. Sellin findet in 1, 12—14; 2, 1. 3 ein Heilsorakel für Juda, das ihm die Befreiung mitteilt, in 1, 10f.; 2,2. 4—14 das erste Wehe über Ninive, das dessen Untergang verkündigt. Pfeiffer faßt 2, 4—3, 19 als Triumphrede über Ninives Fall zusammen. Anders sieht Haldar 1, 2—2, 1 als einen ersten Abschnitt an, der Motive eines mythisch-kultischen Kampfes zwischen Jahwe und seinen Gegnern neben solchen aus Tammuz-Liturgien verwendet. 2, 2—6 spielt auf einen mythisch-kultischen Kampf an; 2, 7—8 stehen isoliert; 2, 9—14 droht die Zerstörung Ninives an; cp. 3 ist ein Schmähgedicht gegen Ninive.

Noch stärkere Schwierigkeiten als die Aufteilung bereitet die Zweckbestimmung des Ganzen. Humbert und nach ihm Sellin (und Hempel?) sehen in dem Büchlein die Liturgie für das Fest, das unmittelbar nach dem Fall Ninives 612 in Jerusalem gefeiert worden ist. Sie lösten damit die ältere These ab, die in dem Büchlein eine nach 663 (Fall des ägyptischen Theben) entstandene Weissagung über den bevorstehenden Fall Ninives sah. Aber die These Humberts und Sellins ist weder von Eißfeldt noch von Weiser, Bentzen oder Pfeiffer übernommen worden, die zur älteren These zurückkehren, nur stärker als etwa Steuernagel betonen, daß die Prophetie kurz vor dem Fall Ninives im Jahre 612 anzusetzen sei.

Literarische Bedenken äußert neuerdings nur Pfeiffer gegen den alphabetischen Psalm 1, 2—9, in dem er das Werk eines Redaktors um 300 sieht. Die ältere Kritik hat mit Wellhausen eingesetzt, der darauf aufmerksam gemacht hat, daß 1, 12. 14; 2, 2. 4ff. Ninive, 1, 13; 2, 1. 3 Juda angeredet wurde und diese 3 Verse als judäische Glossen ausschied. Nach dem Vorgang Frohmeyers (vgl. Delitzsch, *Psalmen* 1883 S. 124) hatten Gunkel und Bickell in 1, 2—12; 2, 1. 3 einen alphabetischen (eschatologischen) Psalm aus späterer Zeit finden wollen. Aber nur für V. 1—8 stimmt die These; darüber hinaus waren recht gewaltige Texteingriffe nötig, um zu dem gewünschten Ergebnis zu kommen. Umgekehrt haben Nowack, Marti, Arnold aus cp. 1 die V. 11 und 14 oder auch 9f. zu 2, 2 hinzugenommen, da dieser Vers nicht der Kopf des eigentlichen Orakels sein könnte. Humbert hat 9a als rhetorische Frage und damit als Schluß des Hymnus gefaßt, während nach ihm 9b noch einmal das Thema des ganzen Buches zusammenfasse. Es ist kaum wahrscheinlich, daß Nahum selbst 1, 2—9 verfaßt hat. Eißfeldt hat recht, wenn er erklärt, über das Alter dieses Psalms sei nichts Sicheres auszumachen, und es für möglich hält, daß er älter als Nahum war und dieser selbst die Schilderung der Theophanie seinem Werk vorangestellt habe.

☞ Besonders cp. 2 und 3 sind von großer dichterischer Schönheit, die freilich wahrscheinlich der alte Hörer mehr in der Fülle mythischer Anspielungen als in der Plastik der Sprache fand. Das Motiv des urzeitlichen Götterkampfes, für das Haldar mesopotamische und ugaritische Parallelen verdeutlichend heranzieht, ist der Grundton, der das Ganze durchzieht und eben dadurch die Größe der weltgeschichtlichen Entscheidung unterstreicht, die ebenso wie jene Urzeit den persönlichen Einsatz Jahwes fordert, aber eben dadurch auch die Sicherheit gewährt, daß Ninive endgültig besiegt wird, so daß Juda unter Vorwegnahme des Ergebnisses schon jetzt Jahwe als den Retter feiern kann.

§ 12. Habaquq

Stade ZAW 4 (1884) S. 154—159; Rothstein ThStKr 67 (1894) S. 51—85; Peiser, *Der Prophet Hab.* 1903; Duhm, *Das Buch Hab.* 1906; Caspari, *Die Chaldäer bei Habaquq* NKZ 1907 S. 156ff.; Nicolardot, *La Composition du livre d'Habacuc* 1908; Torrey, *Alexander the Great in the OT* Marti-Festschr. S. 281ff.; Cannon, *The integrity of Hab. c. 1; 2.* ZAW 43 (1925) S. 62—90; Budde, *Habakuk* ZDMG 84 (1930) S. 139—147; derselbe, *Zum Text von Habakuk Kap. 1 und 2* OLZ 34 (1931) Sp. 409—411; Lachmann, *Das Buch Habbakuk. Eine textkritische Studie* 1932; Bevenot, *Le Cantique d'Habacuc* RB 42 (1933) S. 499—525; Staerk, *Zu Habakuk 1, 5—11. Geschichte oder Mythus* ZAW 51 (1933) S. 1—28; Walter and Lund, *The literary structure of the Book of Habakuk* JBL 53 (1934) S. 355—370; Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc* 1944.

☞ Über die Persönlichkeit des Habaquq erfahren wir auch nicht das Geringste, nicht einmal der Name steht fest (vgl. LXX *Αμβακουμ*). Alles, was wir über ihn aussagen können, folgt aus der Stellung, welche wir seiner Schrift anweisen.

Dieselbe bietet folgendes Problem dar: 1, 5—11 findet man die Ankündigung des Auftretens der Chaldäer als göttlicher Zuchtrute, und von V. 12ff. an wird das Gericht herabgerufen über einen Frevler, über den in cp. 2 ein fünffaches Wehe gerufen wird; bei erstem, flüchtigem Blick möchte man in ihm auch den Chaldäer sehen, so daß das Buch sich selbst widerspräche. Man hat das Problem in der verschiedensten Weise zu lösen versucht. Entweder hat man 1, 5—11 als von einem andern ein wenig späteren Propheten (um 610) gesprochen angesehen (so Wellhausen, Nowack u. a.), oder man hat 2, 9—20 wie 3 Habaquq abgesprochen und jene (trotz 2, 16!) auf einen nachexilischen jüdischen Magnaten bezogen (Stade, Schwally u. a.); man hat in dem Verfasser sogar einen judäischen Prinzen gesehen, der als Gefangener in Ninive die Eroberung dieser Stadt durch die Babylonier erlebt habe (Peiser) oder mit Marti in 1, 2—4. 12a. 13; 2, 1—4 wie cp. 3 Psalmen aus der Makkabäerzeit gewittert: 7 ganze Verse bleiben dann noch für Habaquq übrig.

Auf die denkbar einfachste Weise scheint die genannte Schwierig-

keit beseitigt zu sein, wenn man mit Budde 1, 5—11 hinter 2, 4 stellt. (Ähnlich Rothstein, bezieht jene aber künstlicher auf Jojaqims Regiment, später zu einem Orakel auf Babel umgearbeitet.) Dann verläuft zunächst alles glatt, und in vollem Umfange wären zunächst die beiden ersten Kapitel dem Habaquq zu belassen: der *Ruchlose*, über den er 1, 1—4. 12—17 klagt und über den er das Wehe 2, 6ff. ruft, ist der Assyrer, die gottgesandte Zuchtrute für diesen aber wird der Babylonier sein, das wäre der Inhalt der Offenbarung, die Habaquq 2, 3f. erhalten hätte. Diese Auffassung wäre bald infolge der geschichtlichen Führung anstößig geworden und daher durch die Umstellung verwischt. Zwischen 620 — die deuteronomische Reform macht sich in dem Gebrauche von *Gerecht* und *Gottlos* bemerkbar — und 606 müßte das Büchlein geschrieben sein.

Kein Zweifel also, daß die erste große Schwierigkeit durch die von Eißfeldt übernommene Hypothese Buddes gehoben wird. Nun aber erheben sich auch gegen sie 3 schwere Bedenken: 1. Eine solche Umstellung ist immer nur ein ultimum refugium. 2. Cp. 3 wird bei dieser Datierung dem Verfasser von 1 und 2 abgesprochen, und doch ist die sprachliche Verwandtschaft offenkundig: 3, 2 und 16 knüpfen an 2, 2 an, *gottlos* 3, 13 hat genau dieselbe Bedeutung wie 1, 4. 13; 2, 4; 3. 2, 4 und 2, 5 werden bei dieser Hypothese voneinander losgerissen, und doch gehören sie, was freilich auch sonst nicht anerkannt ist, aufs engste zusammen, jener bildet die Prämisse zu diesem (wie stets vor dem *aph ki*). Diese Schwierigkeiten verschwinden aber sämtlich, sobald man mit Duhm in dem Volke von 1, 5—11 die Makedonen Alexanders des Großen sieht und die Wehrufe von 2, 6ff., die gut auf diesen Welteroberer, Städtebauer und Gelageveranstalter passen, wie 3, 13bff. sich geradezu persönlich auf ihn zuspitzen läßt. Der *Gesalbte* von 3, 13 wäre dann der Hohepriester, vgl. Dan. 9, 26 usw. Die überraschende Verwandtschaft der Schilderung des neu auftauchenden Feindes in 1, 5—11 mit der Alexanders in 1. Makk. 1, 1ff. sowie in Dan. 7, 23 scheinen diese Annahme geradezu aufzudrängen.

Es ist daher nicht zu verwundern, daß diese Hypothese mancherlei Zustimmung gefunden hat (vgl. Procksch, Torrey, Nowack, Sellin in 4. Aufl.). Aber sie leidet an einer Achillesverse, an dem einmütig bezeugten *Kasdim* in 1, 6, welches Duhm in *Kittim* ändert. Und einfach überzeugend ist von Cannon bewiesen, wie alle anderen für die griechische Ära erbrachten Argumente vor dieser brutalen Tatsache als Scheinargumente zusammenstürzen. Freilich ist es auch diesem noch nicht gelungen, das oben dargelegte literarische Problem der Schrift befriedigend zu lösen.

Es löst sich aber aufs einfachste, sobald man erkannt hat, daß es sich um Schilderung von Gegenwärtigem handelt, daß auch in dieser Schrift eine prophetische Liturgie (vgl. auch Balla RGG II² Sp. 1556—1557) vorliegt, bestimmt für einen Bettag der Gemeinde zur Zeit der Chaldäernot, ob unter Jojaqim oder Ṣedeqia, ist nicht bestimmt zu sagen. 1, 2—4 ist das erste Klagelied der Gemeinde über die Unterdrückung, die sie erleidet. 1, 5—11 antwortet ihr Gott, daß er die Chaldäer als

Geißel für die ganze Völkerwelt bestellt hat, und schildert die stürmische Welteroberung durch sie. 1, 12—17 hält ihm der Prophet im Namen der Gemeinde vor, daß er doch nicht die Gerechten durch die Gottlosen verschlingen lassen könnte. 2, 1—5 folgt das zweite göttliche Orakel: Der Gerechte wird am Leben bleiben, der aufgeblasene Gottlose aber, der Chaldäer, wird zu Fall kommen. Daraufhin stimmt der Prophet in 2, 6—20 ein fünffaches Wehe über diesen an. Und in 3, 2—15 schildert er die gewaltige Vision von dem siegreichen Zweikampfe Jahwes mit dem Feinde, die er gehabt hat. 3, 16—19 singt die Gemeinde ein Schlußlied: trotz allen gegenwärtigen Elends ist sie nun ihrer künftigen Rettung gewiß. So und nur so ist das Büchlein einheitlich, in dem sich nur ganz verschwindende Glossen (2, 6. 14. 18) finden.

An eine Bußtags-Liturgie eines Tempelpropheten denkt auch Mowinckel (*Jesajadisiplene* S. 125f.), und Bentzen stimmt ihm zu, während Weiser vermutet, ursprünglich selbständige Sprüche Habaquqs seien nachträglich in eine Liturgie umgewandelt worden. Pfeiffer dagegen verzichtet auf Buddes Umstellung, steht skeptisch einer liturgischen Auffassung gegenüber und lehnt Staerks apokalyptische Hypothese ab, stimmt aber den Vorgenannten im zeitlichen Ansatz vor 600 zu. Doch scheint mir Ballas und Sellins These die Schwierigkeiten am einfachsten zu lösen.

❡ Die Schrift hat dadurch, daß ihr Verfasser ein Fortsetzer des zentralen jesajanischen Gedankens und ein Wegbereiter des Apostels Paulus war, vgl. 2, 4, obwohl er, ein Kind seiner Zeit, das Wort *der Gerechte* in tiefem Unterschied von diesen beiden auf das jüdische Volk bezogen hat, eine große und bleibende religionsgeschichtliche Bedeutung gewonnen, auch er tritt bereits wie Nahum als ein Anwalt des unterdrückten Rechts auf der ganzen Erde auf 2, 7ff.

§ 13. Zephanja

❡ Schwally, ZAW 10 (1890) S. 165—240; Budde, ThStK 1893 S. 393ff.; D. H. Müller, WZKM 1905 S. 263ff.; Cornill, *Die Prophetie Zephanjas* ThStKr 89 (1916) S. 297—332; Nicolsky, *Pascha im Kulte des jerusalem. Tempels* ZAW 45 (1927) S. 171—190; Gerleman, *Zephanja* 1942.

❡ Vielleicht unter dem Eindruck des um 630 Westasien erschütternden Skytensturmes (historisch fest steht dieser allerdings nicht, vgl. Lewy a. a. O. S. 51f.), aber nach 1, 5ff. noch vor der Reform des in V. 1 genannten Josia 622 wirkte Zephanja. Das Gegenteil kann aus dem textlich unsicheren *Rest des Baal* (LXX liest *Name*) nicht gefolgert werden; denn jenes bedeutet *Baal bis auf den letzten Rest*, vgl. Jes. 14, 22.

❡ Es fällt in der Überschrift auf, daß seine Genealogie durch 4 Generationen hindurchgeführt wird und mit einem Hizqia endet. Da ein vernünftiger Grund für diese merkwürdige Angabe zunächst nur zu existieren scheint, wenn dieser Hizqia der bekannte judäische König war, so sieht man meistens in Zephanja einen Propheten aus fürstlichem Geblüte. Aber angesichts 2. Kön. 21, 1 ergeben sich chronologische

Schwierigkeiten, mindestens müßte Amarja ein beträchtlich älterer Bruder Manasses gewesen sein. Und seltsam bliebe es, daß Hizqias Königswürde nicht erwähnt worden ist. Vermutlich werden daher die 3 jahwehaltigen Namen genannt sein, um darüber zu beruhigen, daß Zephanja trotz seines Vaters *Kuschi* = Äthiopier der Forderung von Dt. 23, 8f. entsprochen habe, vgl. Jer. 36, 14. Das Thema seines Buches ist: der Tag Jahwes. Zephanja ist der Anwalt des Volkes und erwartet eine neue Gemeinde mit einheitlichem Kult auf dem Zion aus den Armen und Geringen des Landes 2, 1—3; 3, 9—13.

Auch an diesem Buch ist lange (besonders durch Stade, Schwally, aber auch Budde) eine übertriebene Kritik geübt. Man hat von 2, 4 an alles dem Propheten absprechen wollen, also sowohl die Drohweissagungen über die Völker wie die Heilsverheißungen. Aber cp. 2 ist schon durch 1, 2. 3 vorbereitet, und mit Recht hat Cornill gesagt, daß 2, 13. 14a gerade, weil später nicht so erfüllt, vor 612 fallen müssen. Nur 2, 8—11 verraten durch die Erwähnung der Schmähungen, mit denen Moab und Ammon Israel geschmäht, und vollends durch das *der Rest meines Volkes wird sie plündern* eine andere, die nachexilische Zeit; auch das Metrum verrät ihre andersartige Herkunft.

Aber auch an der Echtheit von 3, 1—13 ist unbedingt festzuhalten. Daß V. 1—4 schon von Ez. 22, 25—29 vorausgesetzt sind, hat D. H. Müller bewiesen. Und überzeugend hat Cornill dargetan, daß nach V. 5—7 die Katastrophe von Megiddo 609, geschweige die des J. 586 noch nicht erlebt sein kann, daß in diesem Kapitel trotz des ersten gegenteiligen Scheines dieselben Verhältnisse wie in cp. 1 vorausgesetzt sind. Die Schwierigkeit, die V. 8 und 9 darbieten, hebt er, indem er mit LXX in V. 8 *chakki* liest, V. b α u. γ streicht und in V. 9 mit Grätz *mein Volk* für die *Völker* emendiert. Im großen und ganzen teilen Eißfeldt, Weiser, Bentzen und Pfeiffer, der allerdings Bedenken gegen 3, 8ff. äußert, diese Thesen. Wenn freilich Sellin auch den Rest von cp. 3 mit Ausnahme von V. 20 für Zephanja retten will, so findet er mit Recht darin keine Nachfolger.

¶ Das Buch Zephanjas ist von großer Bedeutung für unsere Kenntnis der israelitischen Vorstellungen vom Tage Jahwes. Es beweist, daß er schon in vorexilischer Zeit und wiederum auch schon vor jenem Propheten als eine universale Weltkatastrophe aufgefaßt wurde, von der weder Israel noch die Natur verschont werden, aus der aber ein gerettetes, neues Gottesvolk hervorgehen soll. (Vgl. Greßmann, *Eschatologie* S. 136ff.)

§ 14. Haggai

Sellin, *Studien zur Entstehungsgeschichte d. jüd. Gemeinde* II S. 43ff. 1901; Budde, *Zum Text der 3 letzten kl. Propheten* ZAW 26 (1906) S. 1–28; Rothstein, *Juden und Samaritaner* 1908; Bentzen, *Quelques remarques sur le mouvement messianique parmi les Juifs aux environs de l'an 520 avant Jésus-Christ* RHPhR 10 (1930) S. 493–503.

¶ Die Schrift dieses Propheten ist so genau datiert wie kaum eine an-

dere. Beinahe jedes einzelne der Gottesworte, die an und durch ihn ergangen ist, ist auf Tag und Monat festgelegt. Er hat im 2. Jahr des Darius, d. i. 520 gewirkt; der gegen diesen im ganzen Perserreich losgebrochene Aufstand wirft seine Reflexe sogar in dieses Büchlein hinein 2, 6ff. 21ff. Alle seine Worte drehen sich um zwei Gedanken, nämlich einmal: es ist Zeit, den Tempel zu bauen, und zweitens: die messianische Zeit steht vor der Tür, Zerubbabel ist der erwählte Gottesknecht 2, 6. 23. Die Wirksamkeit des Propheten ist auch durch Ezr. 5, 1; 6, 14 bezeugt.

Das Buch, wie es uns jetzt vorliegt, kann nicht aus der Feder Haggais selbst stammen. Es ist vielmehr einem Bericht über seine Tätigkeit oder den Tempelbau entnommen, wie man besonders aus den ganz erzählenden Abschnitten 1, 12—15; 2, 10—14 und dem immer wiederkehrenden *durch die Hand des Propheten Haggai* 1, 1. 3; 2, 1 ersieht (so richtig Klostermann, Marti, Rothstein S. 33—41). Dem Berichte werden aber eigene Aufzeichnungen Haggais zugrunde liegen. Besonders Rothstein hat überzeugend bewiesen, daß 2, 15—19 (vielleicht auch 2, 10—19) hinter den abgerissenen V. 1, 15 gehören, der von der Grundsteinlegung am 24. 6. (nicht 9.!) handelte, und daß Haggai durch seine Entscheidung in 2, 10—14 den ersten Grund zu dem Ausscheiden der Samaritaner aus der jüdischen Gemeinde gelegt hat. Die Annahme Eißfeldts, 1, 1—11 zeige, daß das Büchlein aus einer „Denkschrift" und einer Sammlung von „Worten" zusammengewachsen sei, ist kaum zu erhärten.

§ 15. Sacharja

Vgl. § 14. Marti, *D. Prophet Sach., der Zeitgenosse Serubbabels* 1892; V. D. Flier, *Sach. 1—8* ThStKr 79 (1906) S. 30—49; Stade, *Sach. 9—14* ZAW 1 (1881) S. 1—96; 2 (1882) S. 151—172. 275—309; Grützmacher, *Unters. üb. d. Urspr. v. Sach. 9—14* 1892; Eckardt, *Der Sprachgeb. v. Sach. 9—14* ZAW 13 (1893) S. 76ff.; Rothstein, *Die Nachtgesichte des Sacharja* 1910; Marti, *Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas* Wellhausen-Festschr. S. 279ff.; Kraeling, *The historical situation in Zech. 9, 1—10* (The Americain Journal of Semit. Lang. and Lit. 1924 S. 24ff.); Kittel, *Gesch. d. V. Isr.* III 2 S. 690ff.; Sellin, *Gesch. d. isr.-jüd. V.* II 1931 S. 96—120; Kremer, *Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias auf ihre Messianität hin untersucht* 1930; Preß, *Das erste Nachtgesicht des Propheten Sacharja* ZAW 54 (1936) S. 43—48; H. Schmidt, *Das vierte Nachtgesicht des Propheten Sacharja* ZAW 54 (1936) S. 48—60; Segal, *Zacharias IX—XIV* Tarbiz 7, 247—257; Böhmer, *Was bedeutet der goldene Leuchter Sach. 4, 2?* Bibl. Zeitschr. 24, S. 360—364; Feinberg, *Exegetical Studies in Zechariah* Bibl. Sacra 97 S. 189—199, 318—324, 435—447; Jepsen, *Der Aufbau des deuterosacharjanischen Buches* ZAW 57 (1939) S. 242 —255; Rost, *Erwägungen zu Sacharjas 7. Nachtgesicht* ZAW 58 (1940/41) S. 223—228; Jepsen, *Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III. 4. Sacharja* ZAW 61 (1945/48) 95—114.

¶ Sacharja, nach 1, 1 Sohn Berechjas, Enkel Iddos oder richtiger nach Ezr. 5, 1; 6, 14 Sohn Iddos, nach Neh. 12, 4. 16 ein Priester, ist ein Zeitgenosse Haggais und hat Hand in Hand mit ihm gewirkt, wie es aber scheint, noch mehr als dieser in die schwierigen Fragen, die die neuen Verhältnisse für Religion und Verfassung aufwarfen, eingegriffen. Die beiden Grundgedanken sind bei ihm dieselben wie bei Haggai, doch tritt bei ihm noch deutlicher hervor, daß er in Zerubbabel den verheißenen Davidsproß gesehen hat 3, 8b; 4, 7. 9. 10. 14; 6, 9—15. Das unter seinem Namen auf uns gekommene Buch besteht aus 2 vollständig verschiedenen Teilen.

1. Cp. 1—8

¶ Dieser Teil enthält 1. eine Einleitung 1, 1—6, 2. die Nachtgesichte mit angehängter Erzählung einer symbolischen Handlung, der Krönung Josuas, durch die die unmittelbar bevorstehende Erhöhung Zerubbabels zum Messias der durch ihn repräsentierten Gemeinde dargestellt wird 1, 7—6, 15, 3. die Beantwortung einer Anfrage (wahrscheinlich der Landesbevölkerung, lies 7, 2 *betel*; der Abgesandte heißt *Elsarezer Oberbeamter des Königs*) über die Beobachtung der Fasttage 7 und 8. Die Echtheit dieser Kapitel ist unangefochten, und trotz der dreimaligen genauen Datierung 1, 1. 7; 7, 1, deren Unversehrtheit Jepsen anzweifelt (Wirksamkeit seit Frühjahr 520!), ist das Buch nicht etwa erst ein späterer Bericht über den Propheten wie das Haggaibuch; sein Ich tritt überall hervor, auch noch 8, 18.

Trotzdem bestehen isagogische Probleme: Den Grundstock des Büchleins bilden die Nachtgesichte, die Sacharja am Himmelstor empfängt und deren Verständnis ein dolmetschender Engel vermittelt. Man zählt deren 8: 1, 7—15; 2, 1—4; 2, 5—9; 3, 1—9; 4, 1—5. † 10b—14; 5, 1—4. 5—11; 6, 1—8. Jepsen hat gute Gründe dafür beigebracht, daß das 4. Nachtgesicht 3, 1—9 nachgetragen ist und die ursprüngliche Reihe nur 7 zählte. Neben diesen Nachtgesichten stehen die Gottesworte. Auch sie stammen bis auf wenige Glossen von Sacharja und sind von ihm selbst den Nachtgesichten beigefügt worden, aber durch spätere Eingriffe zum Teil in Unordnung geraten, so daß z. B. mitten in das 5. Nachtgesicht in cp. 4 eine Gruppe dieser Gottesworte eingedrungen ist, die mit 3, 9a enger zusammengehört. Die ursprüngliche Fortsetzung von 1, 6b findet sich 8, 14f. und stört dort den Zusammenhang und 6, 9—14 ist nachträglich überarbeitet und Zerubbabel durch Josua ersetzt. In den Gottesworten beruft sich Sacharja äußeren oder inneren Anfechtungen gegenüber auf die älteren Propheten und auf die spätere Legitimierung seiner Verkündigung durch Jahwe: Ihr werdet erkennen, daß Jahwe mich gesandt hat. Von einem Ergänzer, der anscheinend aus guter mündlicher Überlieferung schöpfte, kommen nach Jepsen 1, 2—6; 7, 2—8, 13. 16ff. Etliche kleinere Eingriffe und Glossen gehören der weiteren Überlieferungsgeschichte an.

¶ Der charakteristische Unterschied des Nachtgesichtes von der Vision

ist bis heute nicht sicher festgestellt. Wahrscheinlich ist jenes eine Vision im Aufblick zu dem bestirnten nächtlichen Himmel. Bei cp. 4 leuchtet es am meisten ein; aber auch manches andere, bis jetzt Rätselhafte, wie 2, 1 usw. wird sich vielleicht auf diesem Wege noch einmal erklären. (Vgl. auch Jäger-Hommel in *Die Reformation* 1909 S. 210—213.) Die Reihenfolge der Gesichte aber ist durch inneren Gedankenfortschritt (der äußere und innere Aufbau der neuen messianischen Gemeinde) bestimmt. In der immer erst notwendigen Deutung der Gesichte durch den Engel verrät sich ein Nachlassen der mit elementarer Gewalt im Herzen aufsprudelnden göttlichen Offenbarung gegenüber den vorexilischen Propheten.

2. Cp. 9—14

☞ Daß diese Kapitel nicht von Sacharja stammen, ist allmählich allgemein anerkannt. Vom Tempelbau, von Zerubbabel und Josua hören wir in ihnen nichts; Sprache und Ideen sind vollständig andere. Sie wollen aber auch gar nicht von ihm geschrieben sein. Statt der genau fixierten Überschriften Sacharjas haben wir hier 9, 1 und 12, 1 das einfache ***Aussspruch*** bzw. ***Aussspruch des Wortes Jahwes.***
☞ Aus welcher Zeit aber stammen diese Kapitel? Es stehen sich in der Hauptsache 2 Ansichten gegenüber: die meisten neueren Kritiker nehmen seit Stade Ursprung in der griechischen Ära, im Diadochenzeitalter oder auch in der Makkabäerzeit (Duhm, Marti u. a.) an. Die älteren hingegen (Kuenen, Dillmann u. a.), aber auch unter den späteren manche (König, Orelli u. a.) treten für vorexilische Entstehung ein, zumal 11, 12f. Matth. 27, 9f. dem Jeremia zugeschrieben wird. Eine dritte Gruppe (z. B. Baudissin, Steuernagel) vermittelt und läßt, wenigstens in der Hauptsache, 9—11 aus der vorexilischen, 12—14 aus der nachexilischen Zeit stammen. Während Sellin früher 9—11 von einem Zeitgenossen Hoseas bzw. Jesajas, 12 und 13 von einem solchen Jeremias geschrieben sein ließ und in 14 eine nachexilische apokalyptische Erweiterung sah, nahm er später auch an, daß die ganze Schrift von einem Apokalyptiker des 3. oder 2. Jhdts stammte, der aber unter der Maske eines vorexilischen Propheten schreibe (vgl. Daniel, Henoch usw.). Im zeitlichen Ansatz stimmen mit Sellin überein auch Weiser und Pfeiffer, die einen Verfasser annehmen, Eißfeldt, der mindestens 2 Verfasser findet, und Bentzen, der diese Alternative zur Wahl stellt.

Das Buch zerfällt in 3 Hauptteile, von denen man jeden wieder in 2 Unterteile gliedern kann: 1. 9, 1—11, 3 das Kommen der Gottesherrschaft, die Sammlung des zerstreuten Israel und die Vernichtung der Weltmacht (in Doppeldreiern gedichtet). a) 9, 1—17, b) 10, 1—11, 3. 2. Zwei symbolische Handlungen des Verfassers (in Prosa, doch in ein poetisches Wehe auslaufend). a) 11, 4—14; b) 11, 15—17; 13, 7—9. 3. Jerusalems Schicksal in der Endzeit (in gehobener Prosa): a) 12, 1—13, 6; b) 14. Diese Partien können nicht gleichzeitig, sie müssen nacheinander veröffentlicht sein. Vielleicht aber sind einzelne kleinere

Einheiten in ihnen wie 9, 9f.; 10, 1f.; 11, 1—3; 13, 3f.; 14, 8f. zunächst auch noch wieder gesondert erschienen. Ob alles von einem Verf. stammt, ist nicht ganz sicher: besonders zwischen 1. und 3. liegt der auffallende Unterschied vor, daß dort das Nordreich aufs stärkste berücksichtigt wird, hier überhaupt nicht; aber die Verschiedenheit des beide Male behandelten Themas könnte das erklären, vgl. Ez. 37, 15ff. und 38; 39. Der Widerspruch zwischen 13 und 14 (dort Jerusalem uneinnehmbar, hier zunächst eingenommen) könnte mit den veränderten historischen Verhältnissen zusammenhängen; immerhin bleibt es das Wahrscheinlichste, daß cp. 14 ein Nachtrag von anderer Hand ist.

Was nun die Zeit des Verf. anbetrifft, so läßt sich gar nicht leugnen, daß der erste Eindruck seiner Schrift durchaus der einer vorexilischen ist. Die Voraussetzung von Hadrach, Damaskus usw. als selbständiger Reiche 9, 1ff., von Kriegswagen und Rossen in Jerusalem und Ephraim 9, 10, überhaupt des Bestehens des Nordreiches 9, 13; 10, 6. 7; 11, 14, die Anspielung auf die erstmalige Deportation aus dem Osten und Norden desselben 11, 1f., der scheinbare Hinweis der 3 Hirten 11, 8 auf Sacharja, Sallum, Menahem 2. Kön. 15, 8—19, von 11, 15ff. auf Peqach, die Terafim 10, 2, von denen wir sonst in nachexilischer Zeit nichts hören, die persönlich messianische Erwartung von 9, 9f. (vgl. Gen. 49, 10f.), die Voraussetzung der Regierung des Hauses Davids in 12, 7. 8. 10. 12, von Götzendienst im Lande 13, 2, der Gegensatz zur berufsmäßigen Prophetenzunft 13, 2bff., vgl. Jer. 23, 9—40 und endlich der Gegensatz Judas zu Jerusalem 12, 2ff., vgl. 2. Kön. 23, 30b, das alles macht es sehr verständlich, daß man fast ein Jahrhundert lang allgemein an vorexilische Entstehung dachte, lag doch auch nach 10, 3; 13, 7ff. das Zerstreuungsgericht über Juda scheinbar noch vor dem Verf.

Allen diesen Argumenten steht auf den ersten Blick ein einziges gegenüber, das für nachexilische Entstehung spricht, die Erwähnung der Söhne Jawans, d. i. der Jonier als Gegner Ephraims 9, 13; und doch muß man bei festerem Zufassen eingestehen, daß der Schein der vorexilischen Entstehung verschwindet, daß Verhältnisse und Anschauungen der späteren nachexilischen Zeit unter der Hülle hindurchscheinen. Nach 9, 11 ist doch auch Juda schon zerstreut, die Bekehrung eines Heidenvolks in der Form der Beobachtung der levitischen Speisegebote, vgl. 9, 7 und vollends die Vorstellungen von Bekehrung und Heiligkeit in 14, 16—21 führen in eine Zeit, in der die Herrschaft des Priesterkodex bereits ausgeartet war; der Nebiismus wird insgesamt verurteilt 13, 2ff., wahre nebiim Jahwes existieren also überhaupt nicht; das Haus Levis steht neben dem Davids als gleichwertiger Faktor 12, 12, und auf den Uzzia als den *König von Juda* 14, 5 wird zurückgeblickt. Endlich läßt sich Schritt für Schritt, besonders aber 10, 3; 11, 1—3; 11, 4—14; 11, 16; 13, 8ff. eine literarische Abhängigkeit von Jeremia und Ezechiel nachweisen.

Angesichts dieses Tatbestandes könnte man zunächst versuchen, mit Kuenen, Baudissin, Steuernagel die Lösung in der Richtung zu suchen, daß vorexilisches Material von einem Späteren verar-

beitet worden sei; aber es ist auch diesen nicht gelungen, derartiges Material klar herauszulösen; es ist vielmehr immer so wie z. B. besonders drastisch bei 9, 9f. (der Messias führt den Titel *König*, ist aber der Thoralehrer von Jes. 42, 1ff.): die vorexilische Form wird innegehalten, der Inhalt ist ganz nachexilisch, das heißt aber, wir haben es mit einem Apokalyptiker zu tun, der wie Daniel einen Gottesgesandten der Vorzeit die Nöte seiner Zeit und die Rettung aus ihnen in der bevorstehenden Endzeit verkündigen läßt. Möglich ist, daß dieser Apokalyptiker vorexilisches Material verwendet hat, und in erster Linie wird dann das Auge immer wieder an 9, 1—10 haften bleiben, von denen eine Herkunft aus Jesajas Zeit auch neuerdings wieder Kräling wahrscheinlich zu machen gesucht hat. Freilich muß er selbst gleich zugeben, daß in V. 7 ein makkabäischer Einschub vorliege, und den Grundgedanken des ganzen Liedes, daß nämlich Jahwe alle genannten Reiche in Besitz nimmt, verwischen.

Die Frage, ob der Verf. die Makkabäerzeit schon erlebt hat, oder wenigstens ihr Vorspiel, des Jason Verrat und Abfall und des Onias Ermordung, wird von Marti, Duhm, Bertholet u. a. bejaht, von Stade, Hölscher, Procksch, Kittel u. a. verneint. Ihre Beantwortung hängt davon ab, ob man in 11, 4—17; 13, 7—9; 12, 2ff. 10ff. eine Spiegelung zeitgeschichtlicher Ereignisse oder eschatologische Erwartungen erblickt. Sicher ist die Frage nicht zu beantworten. Die Einzelzüge in 11, 4—17 sprechen aber tatsächlich mehr für erstere, und dann allerdings für die Beziehung auf die Absetzung und nachfolgende Ermordung des letzten gesetzestreuen legitimen Hohenpriesters Onias III., vgl. 2. Makk. 4, 4ff. 33ff. 37, dazu Dan. 9, 26; 11, 22. In diesem Falle wären die 3 Hirten, die er zuvor in einem Monat beseitigte, d. i. aus Jerusalem vertrieb, die 3 Tobiaden Simon, Lysimachus und Menelaos, vgl. Josephus, *Bell. jud.* I 1, 1, und letzterer zugleich der gottlose Hirte, der den Onias ermorden ließ. Freilich ist hier alles Hypothese.

Ob Sellin mit Recht die alte Hypothese Bertholds wieder belebt hat, daß einmal am Kopfe von 9, 1 der Name des Jes. 8, 2 erwähnten Sacharja ben Jeberechja gestanden habe, ist fraglich. Zwar besteht die Möglichkeit, daß daher die Genealogie in 1, 1 den Namen Sacharja ben Jeberechja ben Iddo hergenommen hat, während Ezr. 5, 1 den Propheten als Sohn des Iddo bezeichnet. Aber es könnte auch jenes „*Sohn des Iddo*“ als „*Enkel*“ des Iddo zu verstehen sein und damit wäre 1, 1 mit Ezr. 5,1 harmonisiert. Gewißheit ist hier nicht zu gewinnen, zumal Apokalyptiker gewöhnlich klangvollere Namen der Vergangenheit ihren Offenbarungen beigelegt haben.

☞ Zusammenfassend wird man feststellen, daß dem Büchlein des Propheten Sacharja im 3. oder 2. vorchristl. Jahrh. doch wohl zwei anonyme Propheten angehängt worden sind, während ein Dritter unter dem Namen Maleachi als selbständiges Buch die Zwölfzahl füllt.

§ 16. Maleachi

Bachmann, *ATliche Untersuchungen* 1894 S. 109—112; Winckler, *Altoriental. Forschungen* II S. 531ff. 1901; v. Bulmerincq, *Der Prophet Maleachi* I. 1926, II. 1932; Holtzmann, *D. Prophet M. u. d. Ursprung des Pharisäertums* ARW 29 (1931) S. 1—21.

Die letzte Schrift im Prophetenkanon führt die Überschrift *Ausspruch des Wortes Jahwes an Israel durch Maleachi.* Sie wird uns dadurch verständlicher, daß sie uns ähnlich auch Sach. 9, 1; 12, 1 begegnet, an erster Stelle offenbar originell, mithin hier erst sekundär ist. Damit fällt auch das seltsame *durch Maleachi*, und mit Recht ist vermutet worden, daß dieses erst Konjektur aus dem *mein Bote* 3, 1 ist.

Erfahren wir mithin über den Verfasser durch die Tradition nichts, so steht er doch als abgeschlossene, charakteristische Persönlichkeit auf Grund seines Buches vor uns. Er ist ein bitter-ernster Bußprediger. Freilich zeigt uns die Form seiner Schrift, wie seine Zeit solche kaum noch erträgt; er muß sich aufs Diskutieren legen, vgl. 1, 6. 7. 13; 2, 4. 17; 3, 7. 13. 14. Drei Dinge hat er besonders zu tadeln: den unwürdig ausgeübten Kult, an dem vor allem die Priester die Schuld tragen, die Scheidung von nichtjüdischen Weibern und die Leugnung der göttlichen Vergeltung. Er sieht daher den strafenden Gerichtstag Jahwes nahe bevorstehend.

Die vermutlich ursprünglich kunstvolle Gliederung kann wieder hergestellt werden, wenn man 3, 6—11 hinter 1, 5 einstellt. Dann ergeben sich drei Teile: 1. 2 an das ganze Volk gerichtete Bußmahnungen 1, 2—5; 3, 6—11 und 2, 11—16; 2. 2 Abrechnungen mit der Priesterschaft 1, 6—13 und 2, 1—9; 3. 2 Auseinandersetzungen mit den Zweifeln der Gottesfürchtigen 2, 17—3, 5 und 3, 13—21. Die Schrift bewegt sich ziemlich offenkundig in vierstichischen Strophen (überwiegend je 2 Doppeldreier).

Über die Zeit des Verfassers kann kaum ein Streit herrschen. Der Tempel steht 1, 10; 3, 1. 10, ein Statthalter regiert 1, 8, die Zustände in der Gemeinde schließen aus, daß Ezra-Nehemia ihre Reform bereits durchgeführt haben. Und tatsächlich rekurriert Maleachi überall noch auf das Deuteronomium 1, 8; 2, 11; 3, 8—10. 22. Er hat auch noch eine Auffassung vom Opfer und von der Ehe, die sich kaum mit Ezras Gedanken verträgt 1, 11f. (übers. hier: *und an allerlei Orten;* M. denkt an den damals weit verbreiteten Glauben an den *Gott des Himmels*, vgl. Neh. 1, 4; Ezr. 1, 2 usw.). Übrigens ist er in mancher Beziehung doch ein Wegbahner jenes geworden. Er wird also um 470 anzusetzen sein.

Ernstlich *umstritten* ist in dem Büchlein eigentlich nur die Echtheit der drei letzten Verse, der Ankündigung einer Sendung des Elia 3, 22—24. Während das Schweigen von ihm in 3, 1 und der schroffe Wechsel der Anrede in V. 21 und 22 gegen sie sprechen, fallen ihre deuteronomistische Färbung und Sir. 48, 10 zu ihren Gunsten in die Waagschale. Sachlich ist die Erwartung eine ähnliche wie die von 3, 1, der hier angekündigte *Bote* ist eben Elia, der große Prophet, der Thora-

lehrer, auf den einzelne Kreise der jüdischen Gemeinde nach dem Sturze Zerubbabels hofften. Der Unterschied ist aber der, daß 3, 1ff. dem baldigen Kommen des Tages Jahwes bestimmt entgegen sehen, während 3, 23f. ihn durch das Kommen des Elia hinausgeschoben werden lassen. Ein Nachtrag liegt also auf jeden Fall vor, kaum von Maleachi, eher von einem etwas Späteren.

III. Die Ketubim oder Heilige Schriften

§ 1. Die Psalmen

❡ Giesebrecht, *Über die Abfassungszeit des Ps.* ZAW 1881; Sellin, *Disputatio de origine Carminum, quae primus psalteri liber continet* 1892; Staerk, *Zur Kritik d. Ps.überschriften* ZAW 1892 S. 91ff.; Smend, *Über das Ich der Pss.* ZAW 1888 S. 49ff.; Beer, *Individual- und Gemeindepss.* 1894; Coblenz, *Über d. betende Ich in den Pss.* 1897; Roy, *Die Volksgemeinde u. d. Gemeinde im Psalt.* 1897; Balla, *Das Ich der Psalmen* 1912; Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau atl. Psalmen* 1922; Mowinckel, *Psalmenstudien* I—VI 1921—1924; Quell, *Das kultische Problem der Psalmen* 1926; Nicolsky, *Spuren magischer Formen in den Psalmen* 1927; Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* I 1928, II hrsg. v. Begrich 1933; H. Schmidt, *D. Gebet des Angeklagten im AT* 1928; Birkeland, *Die Feinde des Individuums i. d. isr. Psalmenliteratur* 1933; Bruno, *D. Rhythmus der alttest. Dichtung* 1930; Schulz, *Kritisches zum Psalter* 1932; Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel* ZAW 52 (1934) S. 81—92; Hylander, *Gamla Testamentets Psalmbok* 1937; Munch, *Die alphabetische Akrostichie in der jüdischen Psalmendichtung* ZDMG 90 S. 703—710; Buttenwieser, *The Psalms chronologically treated* 1938; Hempel, *Neue Literatur zum Studium des Psalters* ZAW 56 (1938) S. 171—174; Gyllenberg, *Die Bedeutung des Wortes Sela* ZAW 58 (1940/41) S. 153—156; Engnell, *Studies in Divine Kingship* in The Ancient Near East 1943; Bentzen, *Det sacrale Kongedomme* 1945; derselbe, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* 1948.

❡ Mannigfache Erzeugnisse religiöser Lyrik sind, wie wir in I und II gesehen haben, auch im Pentateuch, den historischen und prophetischen Büchern verstreut. Aber in einem großen Buche ist absichtlich und ausschließlich eine Sammlung solcher vorgenommen, im Psalter. Diese Bezeichnung führt das Buch in der LXX, sie bedeutet zunächst das Saiteninstrument, dann metonymisch die unter Begleitung desselben gesungenen Lieder *(psalmoi)*. In der Überschrift des MT wird die Sammlung weniger passend als *tehillim Loblieder* bezeichnet; denn den größeren Teil jener bilden gar keine Hymnen, und im einzelnen ist nur Ps. 145 so benannt. Nach 72, 20 hat eine große Sammlung ursprünglich die Bezeichnung *tephillot Gebete* geführt, doch trifft auch diese wieder nicht das eigentliche Wesen derselben genau; in jener Samm-

lung selbst führt nur Ps. 17 die Überschrift. Der gewöhnlichste Name der einzelnen Lieder ist *mizmor* von *zamar einschneiden*, dann *artikulieren* und endlich *spielen und singen zugleich*, d. i. *unter Begleitung von Musik singen*.

In Wirklichkeit ist der Psalter eine Sammlung von Hymnen, Klageliedern, geistlichen Gesängen, unter die ein Hochzeitslied auf den als göttlicher Erretter gepriesenen König (Ps. 45) eingestellt worden ist.

☛ Der Psalter ist, wie schon die Kirchenväter erkannten, durch eine ähnlich wiederkehrende Schlußdoxologie, offenbar in Anlehnung an den Pentateuch, in 5 Bücher geteilt: 1—41; 42—72; 73—89; 90—106; 107—150. Daß diese Teilung bereits dem Chronisten um 400 v. Chr. vorgelegen habe, darf man aus der Identität von 1. Chron. 16, 36 mit der Doxologie Ps. 106, 48 nicht schließen; denn Ps. 106 könnte sehr wohl schon von Hause aus mit V. 48 ausgelautet haben und gerade deswegen bei ihm ein Psalmbuch abgegrenzt worden sein, vgl. Dt. 27, 15ff.; Neh. 8, 6; außerdem ist möglicherweise 1. Chron. 16, 8—36 zwischen V. 7 und 37 interpoliert. Sicher wissen wir also nur, daß die LXX die Einteilung bereits vorfand.

☛ Daß die Sammlung des ganzen Psalters nicht ein einmaliger Akt, sondern ein allmähliches Zusammenwachsen aus mehreren kleineren Sammlungen ist, läßt sich mit Sicherheit auf Grund mannigfacher Argumente feststellen.

a) Es finden sich im Psalter einzelne Lieder zweimal in wenig variierter Gestalt, vgl. 14 mit 53; 40, 14—18 mit 70; 57, 8—12 und 60, 7—14 mit 108. b) 72, 20 finden wir die Unterschrift: *Zu Ende sind die Lieder Davids;* trotzdem folgen in unserm Psalter noch viele davidische, und umgekehrt stehen im vorhergehenden z. B. 42—49 korahitische. Also muß Ps. 72 einmal den Schluß einer älteren Sammlung ausschließlich davidischer Lieder gebildet haben. c) Dementsprechend läßt sich schließen, daß auch die korahitischen Lieder 42—49. 84—89 die asaphischen 50. 73—83, die *maskil-* 52—55, *miktam-* 56—60 und *ma'alotlieder* 120—134, die Hallelujapsalmen 105—107. 111—118. 135. 136. 146—150 ältere Sammlungen repräsentieren. d) 42—84 müssen wiederum einmal eine Sammlung für sich gebildet haben wie auch 3—41, denn während in diesen Jahwe 272-, Elohim 15mal gebraucht ist, so in jenen Jahwe 48-, Elohim 208mal. Das erklärt sich nur so, daß 3—41 eine ältere Sammlung bilden, 42—84 eine jüngere, von einem Redaktor veranstaltet, der den Jahwenamen möglichst zu beseitigen suchte (vgl. Ps. 14 mit 53).

Man sieht, daß die unter b und c festgestellten Einzelsammlungen das älteste Stadium repräsentieren, daß diesen die elohistische Redaktion von 42—84 folgte, die die korahitische und asaphische Sammlung auseinanderriß, und daß die Schlußredaktion sicher an 2 Stellen (41 und 72, vielleicht auch 89) den Schluß der älteren Sammlungen als einen Buchschluß verwertete. Innerhalb der einzelnen Sammlungen sind die einzelnen Lieder, wie besonders Delitzsch (*Symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae* 1846) gezeigt hat, nach sehr äußerlichen Motiven, Anklängen, Stichworten u. dgl. (vgl. 34, 8 mit 35, 5 usw.) geordnet.

☞ Über die Entstehungszeiten der einzelnen Psalmen scheinen wir auf den ersten Blick sehr gut orientiert zu sein, da die meisten derselben, etwa 100, in einer Überschrift ausdrücklich den Namen des Dichters an der Stirne tragen (73 David, 2 Salomo, 12 Asaph, 11 Korahsöhne, 1 Mose, 1 Etan, 1 Heman, 1 Jedutun). Daß das לְ bei diesen Eigennamen im Sinne der Redaktoren stets und überall den Verfasser bedeutete, nicht etwa das Objekt der Lieder, das Muster oder den Singchor, sollte nicht geleugnet werden, vgl. Ps. 72, 20; Hab. 3, 1; Jes. 38, 9 und vor allem die 13 beigefügten Angaben, in welcher Situation David die Lieder gedichtet haben soll. Auch die neue, von Ps. 101 ausgehende Vermutung Mowinckels (VI. S. 71 ff.), jenes habe urspr. den Sinn gehabt: *für David usw. geschrieben und von ihm und andern Königen nach ihm verwendet,* ist sehr wenig einleuchtend, vgl. auch die Parallele der Spruchsammlungen z. B. Prov. 24, 23. Aber historisch zuverlässige Nachrichten sind in jenen Überschriften nicht zu sehen.

Zunächst verlieren letztere ihren Wert schon dadurch, daß sie zum Teil fast wörtlich den Samuelisbüchern entnommen sind, daher nicht dem Dichter, sondern einem späteren Redaktor entstammen (zu der einzigen scheinbaren Ausnahme Ps. 7, 1. 9 vgl. 2. Sam. 18, 31 LXX). Vor allem aber findet man in einzelnen der betreffenden Psalmen Momente, die die Richtigkeit der Überschriften geradezu ausschließen, vgl. besonders 63, 3 und 12. Und damit ist die Zuverlässigkeit aller unsicher geworden. Ebenso wird unser Zutrauen zu den Verfasserüberschriften wesentlich dadurch vermindert, daß sie textlich überhaupt nicht feststehen. Die LXX nennt noch bei 12 weiteren den David als Dichter, bei einem Jeremia, bei vier Haggai und Sacharja neben David, kennt bei 127 Salomo nicht. Der Chronist schreibt I 16 David 2 Psalmen zu, die der hebräische Text nicht von ihm herleitet. Die Peschitto bringt vollends von der hebräischen und griechischen Überlieferung abweichende Überschriften, vgl. auch Apostelgesch. 4, 25; Hebr. 4, 7.

Da nun andererseits doch sowohl die Asaph- wie die Korahpsalmen durchaus eine gemeinsame originelle Sprache, Ideenkreis usw. haben und daher hier die Zuverlässigkeit der Überschriften sich wenigstens insoweit bewährt, daß die Psalmen dieser Sammlungen tatsächlich aus einem Verfasserkreise hervorgegangen sind, so wird man a priori auch bezüglich der Davidpsalmen anzunehmen haben, daß dieselben einer großen Sammlung entstammen, die eine Kategorie verwandter Lieder umschloß, welche den Namen des königlichen Sängers als Überschrift trug, in die dann aber im Laufe der Jahrhunderte den seinen verwandte bzw. nach- oder weitergebildete Lieder aufgenommen sein können, genau, wie es mit der Kristallisation von Gesetzen um die Gebote Moses, von Sprüchen um die Salomos der Fall war. Letztlich hat also doch einfach eine innere historische Kritik über die Entstehungszeit der einzelnen Lieder zu entscheiden.

☞ Nun ist freilich die Psalmenkritik in den letzten Jahrzehnten in zweifacher Weise vielfach auf eine ganz falsche Bahn geraten: 1. Man hat gesagt, daß in den Psalmen redende Ich sei überhaupt nicht dieser

oder jener einzelne Dichter, den wir erst suchen müßten, sondern die ganze jüdische, beim Tempel betend versammelte Gemeinde (Reuß, Olshausen, Smend). Mithin könnten sämtliche Psalmen erst ein Erzeugnis dieser, d. h. aber der nachexilischen Zeit sein.

Man hat dafür auf den unvermittelten Übergang in manchen Psalmen von Verfolgung in Kummer, Leid, Krankheit, Tod und Sündennot, auf die starke Heilsgewißheit in anderen und endlich auf die Flüche wider die Feinde verwiesen, die ein Individuum als Redenden ausschlössen. Indes genau dasselbe läßt sich in den Gebeten Jeremias, Hiob, des Siraciden, vielfach auch in sicher individuellen babylonischen und ägyptischen Psalmen (vgl. bes. Balla a. a. O.) nachweisen. Andererseits fehlt in den meisten jener Lieder jeder Hinweis auf die Grundlagen des Heilsbewußtseins, wie sie in wirklichen Gemeindegebeten zum Ausdruck kommen, den Sinaibund usw. Die Personifikation würde in ihnen eine ganz unnatürliche sein, vgl. 27, 10; 35, 11–14; 41, 6. 10 usw., und vor allem scheidet sich der Beter vielfach ganz ausdrücklich von der Gemeinde, vgl. 4, 3–6; 22, 26; 34, 4; 35, 18; 62, 9; 69, 7 ff. usw. Mit Recht ist daher diese Theorie allmählich wieder aufgegeben worden.

☛ 2. Ebenso verfehlt ist aber die eine Zeitlang weit verbreitete Behauptung, weil der Psalter das Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde gewesen sei, so sei a priori jedes Lied für nachexilisch zu halten (Wellhausen, Stade u. a.), eine Behauptung, die ja schon durch die Analogie jedes beliebigen sonstigen Gemeindegesangbuches gerichtet wird. Vgl. ZEAT S. 80f.

Speziell ist noch zu sagen: a) die musikalischen Beischriften, die man besonders 1–89 findet, beweisen nur, daß diese Lieder erst irgendwann einmal zu musikalischem Gebrauch im Gottesdienst hergerichtet sind, gedichtet können sie lange zuvor sein. Übrigens scheinen viele von diesen Beischriften, die schon der LXX ganz unverständlich waren, bereits in die vorexilische Zeit zurückzugehen (vgl. Mowinckel, *Psalmenstudien* IV). b) Viele Psalmen wie 1; 3; 4; 6; 7; 8; 11–13; 18; 19; 25; 34, 12–23; 37; 39; 41 usw. sind nach ihrem Inhalt sicher zu ganz anderen Zwecken als zum Gemeindegottesdienst gedichtet. c) Auf Grund von Ex. 15, 1 ff.; 32, 18; Ri. 5, 1 ff.; Am. 5, 23; Jes. 30, 29; Ps. 137, 3. 4; Ez. 40; 44 (? vgl. Köberle a. a. O. S. 17 ff.); Neh. 7, 44 steht fest, daß auch in vorexilischer Zeit bei Prozessionen, Festen und Gottesdiensten unter Musikbegleitung gesungen worden ist, wie wir denn auch religiöse Hymnen und Bußpsalmen aus Ägypten und Babylon bereits im 2. Jahrtausend kennen.

☛ Bevor man in die Psalmenkritik selber eintritt, hat man sich darüber klar zu werden, welchem Zweck die zahlreichen individuellen Lieder von Hause aus gedient haben. Und hier hat Mowinckel (*Psalmenstudien* I und VI) mit überzeugenden Gründen gegenüber aller bisherigen Anschauung bewiesen, daß auch diese ganz überwiegend von vornherein wirkliche Kultpsalmen waren. Bei den Dankpsalmen tritt die Bezugnahme auf den Kult ja oft ganz klar hervor (vgl. 22, 23–32; 23; 30 usw.). Aber auch bei den Klagepsalmen wird überwie-

gend anzunehmen sein, daß sie mit im Tempel vorgenommenen Reinigungs- und Heilungsriten, bzw. auch dort gefällten Gerichtsurteilen (vgl. auch H. Schmidt a. a. O.) zusammenhängen. Anders wird man auch schwerlich erklären können, daß diese individuellen Lieder später Gemeindelieder geworden sind. Reine Gebete aus der Stille gibt es nur ganz wenige, z. B. 131; 139. Der Gedanke an Konventikeldichtung wird wohl überhaupt aufzugeben sein.

☞ 1. Eine richtige Psalmenkritik hat davon auszugehen, daß der Psalter auf jeden Fall einen großen Kern vorexilischer Lieder einschließt.

Ein einfach unerschütterliches Argument dafür liefern in erster Linie die sog. Königspsalmen 2; 18; 20; 21; 28; 45; 61; 63; 72; 84; 101; 110; 132; 144. Die Versuche, diese auf den künftigen Messias, einen ausländischen König oder einen Makkabäerfürsten zu deuten, scheitern daran, daß der Fürst immer eine gegenwärtige irdische Persönlichkeit ist, freilich in 2; 21; 45; 72; 110 eine solche, in der der Sänger zugleich den erwarteten Heiland, den göttlichen Erretter feiert. Damit sind ausländische Könige ausgeschlossen, ebenso aber durch den Titel *König*, die Mitteilung göttlicher Orakel in 2; 110 und die Sprache ein Simon oder ein anderer makkabäischer Fürst. Birkeland dürfte Recht haben mit seiner These, daß auch in anderen Psalmen das redende Ich der König als Repräsentant der Gemeinde ist; dann würde sich die Zahl der vorexilischen Psalmen wesentlich vermehren. Auch G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the OT* 1946, S. 12, hält gerade die individuellen Psalmen weithin für vorexilisch oder wirklich vorisraelitisch.

Sind aber diese Psalmen vorexilisch, so sind damit auch die beiden tiefsten treibenden Gründe für die nachexilische Datierung aller sonstigen beseitigt, nämlich einmal ihr *geistlicher* Charakter und zweitens ihre mangelnde Berücksichtigung seitens der vorexilischen Geschichtsquellen und Propheten (trotz Ex. 15; 1. Sam. 2, 1ff.; 2. Sam. 22, 1ff.; Dt. 32; Jes. 12, 1ff.; 38, 9ff. u. a., die allerdings nicht selten trotz 2. Sam. 1, 10 usw. in die nachexilische Zeit versetzt werden). Aber wir besitzen in der auf uns gekommenen vorexilischen Literatur überhaupt nicht genug Material, um über alle religiösen Strömungen und Regungen dieser Zeit so orientiert zu sein, daß wir mit dem argumentum e silentio operieren dürften.

Trotz H. Schmidts und Sellins Bemühungen ist es fraglich, ob die vorexilische Zeit ein Thronbesteigungsfest Jahwes gekannt hat (beachte die neuerliche Kritik durch Snaith, *The Jewish New Year Festival* 1947), das Mowinckel, *Psalmenstudien* II als Hintergrund für Ps. 47; 93; 95—100 aufgewiesen hat. So wird Sellins These, daß auch diese Psalmengruppe als vorexilisch und nicht erst von Deuterojesaja (52, 7) abhängig anzusehen sei, hinfällig.

Anders steht es dagegen mit solchen Psalmen, in denen die Dichter zu den tierischen Opfern eine ebenso freie Stellung einnehmen wie die vorexilischen Propheten im Gegensatz zu der Ära der Herrschaft der Priesterschaft nach Ezra, so daß wir a priori in jenen Zeitgenossen

dieser zu sehen berechtigt sind, vgl. 32, 5; 40, 7; 50, 9; 51, 18; 69, 32 mit Jes. 1, 10ff.; Micha 6, 8 usw.; dazu 15 und 24 (bei letzterem führen uns außerdem V. 7–10 in eine Zeit hinein, da noch die Lade in Prozession zum Heiligtum gebracht wurde). Freilich liegt hier zugleich ein gewisser Unterschied in der Betrachtungsweise vor; während die Propheten den Opfern Gerechtigkeit, Liebe usw. gegenüberstellen, so die Psalmendichter überwiegend Gebete, Gelübde, Loblieder. Aber man fragt sich doch, ob sich diese Antithese in nachexilischen Kultliedern derartig kühn hätte entfalten können.

Weiter ist die ganze Frage der Psalmendichtung eigenartig verschoben durch die weittragende Hypothese von Mowinckel, *Psalmenstudien* I, daß in den Krankheitspsalmen, Ps. 6 usw. die *Feinde* des Dichters, die *poale aun* usw. zum guten Teil Zauberer, Beschwörer, Dämonen usw. sind. Zwar läßt sich von hier aus ein sicherer Maßstab für die Psalmenkritik nicht gewinnen, da man sieht, daß diese Ausdrücke — sei es im eigentlichen, sei es im übertragenen Sinne — bis in die Zeit des Siraciden und darüber hinaus weitergelebt haben. Immerhin können, wenn keine anderen Gründe, z. B. sprachlicher Art, dagegen sprechen, gerade diese Psalmen aus recht alter Zeit stammen, zumal gerade in ihnen die Beziehungen zur alten vorderorientalischen kultischen Dichtung recht eng sind.

Endlich ist darauf hinzuweisen, daß der freie Gebrauch von Zitaten aus betenden Liedern, den wir bei Jeremia finden, bzw. auch sein eigenes Beten im Stile solcher, geradezu evident dartut, wie die Psalmendichtung schon im Kulte der vorexilischen Zeit zu Hause war, vgl. 11, 18–12, 6; 15, 15–21; 17, 12–18 usw. Man kann aber in jeder Richtung beobachten, daß er nicht Schöpfer eines neuen Gebetstiles ist, sondern nur einen bereits vorhandenen angewendet hat: er lehnte sich (wie übrigens auch schon Hosea 6, 1–3; 14, 2ff.) an bereits vorhandene Buß- und Klagelieder an, vgl. 14, 7–9; 17, 14ff.; seine Abhängigkeit von den Liedern des 1. Psalmbuches läßt sich mehrfach beweisen, vgl. Sellin, *Disputatio* p. 118–122 ZEAT S. 84 und Baumgartner, *Die Klagegedichte des Jeremia* 1917. Ähnliches gilt von den Hymnen Deuterojesajas. Unterstützt wird diese These einer vorexilischen Psalmendichtung auch durch die Beobachtung, daß selbst das freie Laiengebet in der Prosa bestimmte Formen und Formeln beachtet, vgl. Gen. 32, 10ff.; 2. Sam. 7, 18ff.; 1. Kön. 8, 15ff. usw.

☞ Eine Unterfrage vorexilischer Psalmendichtung ist die, ob uns auch noch davidische erhalten sind.

Daß die in den Überschriften niedergelegte Tradition eine unsichere sei, sahen wir schon. Daß sie bei vielen Psalmen direkt unhaltbar ist, läßt sich beweisen. Nicht von David herrühren können die Lieder, welche a) den König anreden oder von ihm in der 3. Person handeln 20; 21; 61; 63; 72; 110, b) den Bestand des Tempels voraussetzen 5; 26; 27; 63; 68; 69; 138, c) in stark aramaisierender Sprache gedichtet sind 139, d) einen rein religiösen Gegensatz zu den gottlosen Feinden, die im Lande herrschen, voraussetzen, während die Kämpfe Davids religiös-privater, vgl. 1. Sam. 26, 19, oder religiös-politischer Natur

2. Sam. 8, 1ff. usw. waren, vgl. dagegen Ps. 9; 12; 14; 27; 35; 38; 101 usw.

Andererseits muß selbstverständlich die Tradition, die David vor allem zum religiösen Dichter stempelte, einen historischen Anknüpfungspunkt gehabt haben; eine Sammlung von Davidsliedern konnte sich nur um einen wirklich vorhandenen Kern solcher kristallisieren. Und durch unanfechtbare historische Nachrichten (1. Sam. 16, 18; 2. Sam. 1, 17ff; 3, 33f.; 6, 15; 23, 1ff.; Amos 6, 5) wissen wir, daß er des Saitenspiels kundig und lyrisch reich beanlagt war. Die Samuelisbücher bürgen aber auch dafür, daß er tief fromm war. So gewiß die Chronik idealisiert hat, so gewiß ist doch auch das Bild, das man sich gegenwärtig vielfach von seinem Gottesglauben (auf Grund falscher Folgerungen aus 1. Sam. 26, 19f. usw.) macht und von dem aus man ihn aus der Liste der Psalmendichter streicht, ein Zerrbild.

Freilich, was von vorexilischen Liedern überhaupt, muß von davidischen im besonderen gelten; die jahrhundertelange Geschichte kann tiefgreifend auf sie eingewirkt haben. Das zeigt uns auch das Verhältnis von Ps. 18 zu 2. Sam. 22, ein Psalm, der vielleicht davidisch ist. Welch eine Unzahl von Varianten! Und doch ist dies der einzige Fall, in dem wir ein Lied mit einiger Wahrscheinlichkeit für ihn in Anspruch nehmen können. Hier haben wir nicht nur das doppelte Zeugnis der Tradition, nicht nur die spätere Unterschrift V. 51b, die ihrerseits noch aus vorexilischer Zeit stammen muß, sondern hier führen V. 38—49 auf einen siegreichen, glücklichen König als Dichter. Und die antike Sprache, der durchaus altertümliche Vorstellungskreis (die Theophanie V. 8—16, der an die Richterzeit erinnernde Geist von V. 30. 43, aber auch die naive Vergeltungsauffassung von V. 21—27) scheinen die Richtigkeit der Tradition zu bestätigen (V. 22—25 sind spätere Stichwortglosse). Im übrigen kann nur von Möglichkeiten geredet werden.

☛ Als Lieder, die wenigstens noch in die Ära Davids zurückzureichen scheinen, ohne daß wir ihn selbst als Dichter erweisen könnten, sind Ps. 19 (V. 2—7); 24 (V. 7—10); 29; 60 (V. 8—11) zu bezeichnen, während 110 nicht der frühen Königszeit (der Tempel ist vorhanden!) zuzuschreiben ist.

☛ Um diesen Kern vorexilischer Lieder, der vielleicht die Hälfte unseres Psalters umfassen dürfte, haben sich in nachexilischer Zeit in erster Linie Gemeindelieder kristallisiert, vereinzelt auch noch individuelle.

In diesen wird entweder offenkundig die Deportation, die Zerstörung Jerusalems, das Exil, der Wiederaufbau von Stadt und Tempel erwähnt, vgl. 42; 43; 44; (46; 48 sind eschatologisch zu verstehen); 74; 79; 80; 85; 89, 39—52; 102; 126; 137, oder sie sind von vornherein für einen derartigen Tempelgebrauch gedichtet, wie er in der nachexilischen Zeit bezeugt ist, vgl. 100; 103; 104—107; 111—113; 117; 118; 135; 136; 146—150 mit 1. Chron. 16, 8—36; Neh. 1, 11; 9, 5; Ezr. 3, 10. Natürlich ist aber auch hier nicht ausgeschlossen, daß ein vorexilisches Lied in nachexilischer Zeit umgestaltet ist.

☛ Eine Unterfrage dieses Problems ist es, ob auch noch makkabä-

ische Lieder im Psalter Aufnahme gefunden haben, oder ob er vorher abgeschlossen worden ist.

Die für vorherigen Abschluß, von Ehrt u. a., erbrachten Argumente 1. Chron. 16; Sir. 47, 8—10; 1. Makk. 7, 17; 2. Makk. 2, 13 beweisen alle nicht, was sie sollen. Sie tun nur dar, daß schon vor der makkabäischen Ära ein Psalter dagewesen ist, nicht aber, daß nicht einzelne Lieder in ihn nachträglich eingeschoben worden sein können. Freilich muß man mit der Annahme solcher sehr vorsichtig sein. Nicht nur der Ausschluß der um 60 v. Chr. gedichteten Psalmen Salomos, nicht nur das Zitat des sicher jungen Psalms 79 in 1. Makk. 7, 16ff. (also um 100 v. Chr.) als eines Wortes der Schrift, sondern auch die Unwahrscheinlichkeit, daß die Pharisäer es geduldet hätten, Erzeugnisse aus der Ära der verhaßten Hasmonäer aufzunehmen, mahnt zur Vorsicht. Dagegen kann kaum dem sprachlichen Argument die Bedeutung zukommen, die Sellin ihm beimißt, da gerade in der religiösen Dichtung ältere Sprachformen und ein älterer Wortschatz konserviert werden können, wie weithin auch unsere moderne religiöse Dichtung selbst in ihren bedeutenderen Erzeugnissen beweist.

Gewöhnlich einigt man sich jetzt darauf, daß mindestens 44; 74; 79; 83 als makkabäisch anzusehen seien. Aber so gewiß diese wegen 44, 18—23; 74, 8. 9; 79, 12 sich nicht auf die Katastrophe von 586 beziehen können, so wenig wollen sie doch ganz auf die makkabäische Periode passen, denn das Charakteristische dieser, die Scheidung des Volkes in Gesetzestreue und Abtrünnige (vgl. 1. Makk. 2, 44; 3, 5. 8) fehlt hier ganz; eine einheitliche fromme Gemeinde steht vor uns. So ist zu fragen, ob diese Lieder nicht doch auf eine ältere Katastrophe, sei es auf eine Entweihung des Tempels durch die Samaritaner im 4. Jahrhundert (vgl. Eliash, *The Cuthites and Psalm 74* Journal of Palestine Orient. Society V, 1. p. 55—57), sei es auf eine solche unter Artaxerxes Ochus zu beziehen sind (vgl. Eusebs *Chronik* ed. Schöne 113 und Solinus ed. Mommsen 34, 4). Freilich bleibt bei der Kargheit der geschichtlichen Quellen gerade hier alles fraglich.

☛ So ist zu urteilen, daß, so wenig prinzipiell gegen das Vorhandensein vereinzelter makkabäischer Psalmen einzuwenden ist, so wenig sicher doch bis jetzt solche nachgewiesen sind. Am wahrscheinlichsten sind sie noch unter den Hallelujahpsalmen des letzten Buches zu suchen (vgl. bes. auch 118).

☛ Die Frage, in welchen Kreisen die Psalmendichter zu suchen sind, wird nach dem über den Zweck der Lieder Festgestellten mit Mowinckel dahin zu beantworten sein, daß, abgesehen von einzelnen Königen und Hofdichtern, in erster Linie an die Tempelsänger zu denken ist, die in enger Verbindung mit dem Tempelpropheten standen. Auch die Parteinahme der Psalmen für die Armen erklärt sich damit aufs beste (vgl. *Psalmenstudien* VI S. 37ff., ähnlich übrigens auch schon Grätz).

☛ Somit kann der Psalter bezeichnet werden als das Responsorium Israels auf die göttlichen Offenbarungstaten von den Tagen Davids bis kurz vor oder in die makkabäische Ära hinein. Die Literatur des alten

Ägypten und Babylon zeigt uns, daß auch in bezug auf religiöse Lyrik das Volk der Offenbarung eine im alten Orient schlechthin einzigartige Höhe erreicht hat. Bei aller formalen Verwandtschaft in Stil, Bildern usw. ist nur hier das Sittliche aus den Banden des Natürlichen gelöst (vgl. 40; 50; 51), ist nur hier eine Heilsgewißheit erreicht, die stellenweise beinahe schon neutestamentlichen Charakter trägt (73, 23ff.), ist nur hier der Grundakkord die Hoffnung eines alle Völker, Himmel und Erde umspannenden Gottesreichs, eines Reiches, da Liebe und Treue sich begegnen, Heil und Friede sich küssen (85, 11, vgl. 22; 72; 93–99 usw.). Vgl. Seeger, *Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon* 1923.

§ 2. Die Sprüche Salomos

Oort, *Spreuken 1–9* Theol. Tijdschr. 1885 S. 379–425; Frankenberg, *Prov. 1–9* ZAW 1895 S. 104ff.; Mühlau, *De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole* 1869; Pfeiffer, *Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche* 1897; Friedländer, *Griechische Philosoph. im AT* 1904; Sellin, *D. Spuren Griech. Philos. im AT* 1906; Meinhold, *Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung* 1908; Volz, *Sprüche der Weisen* SchAT 1911; Erman, *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos* Sitzungsberichte d. Pr. Ak. d. W. Phil. Kl. 1924 S. 86ff.; dazu Sellin DLZ 1924. Heft 17 u. 26; Greßmann, *Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexil. Spruchdichtung Israels* ZAW 42 (1924) S. 272–296; derselbe, *Israels Spruchweisheit* 1925; Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel* 1929; Baumgartner, *Isr. u. altor. Weisheit* 1933; Fichtner, *D. altor. Weisheit in ihrer isr.-jüd. Ausprägung* 1933; Dornseiff, *Hesiods Werke u. Tage u. d. alte Morgenland* Philologus 1924 S. 397–415; Boström, *Proverbiastudien* 1935; J. Schmidt, *Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur;* Vargha, *Introductio in librum Proverbiorum* 1935; Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I–IX* R. Bibl. 44 S. 344–365.

Die Proverbien bilden das erste Buch derjenigen Literaturgattung Israels, die man als die Chokma- oder Weisheitsliteratur Israels bezeichnet (daneben Hiob, Prediger und einige Psalmen, in den Apokryphen Sirach und Weisheit Salomos). Die *Weisheit* in Israel darf nicht mit der Philosophie anderer Völker in eine Kategorie gestellt werden; denn überall setzt sie die religiösen Grundgedanken und Hauptforderungen als ausgemachte Wahrheiten voraus (vgl. Spr. 1, 7; Ps. 111, 10), und erst in ihren letzten Ausläufern (Prediger, Weisheit Salomos) ist sie von griechischer Philosophie beeinflußt. Sp. 8, 22ff. (lies hier statt *amon Werkmeister: amun Pflegling*) und Hiob 28, 1ff. ist die Weisheit zwar personifiziert gedacht und dargestellt wie Spr. 9, 13ff. Frau Torheit. Sie ist damit aber keine Hypostase wie der griechische *νοῦς*.

Da die Weisheitsliteratur sich aber auf der anderen Seite der Beobachtung des menschlichen Charakters an sich zuwendet, die nationalen

Gesichtspunkte (Sinaibund, Kultus, eschatologische und messianische Hoffnungen) fast gar nicht berücksichtigt, so beurteilt man sie am besten als den Humanismus Israels. Sie ist offenbar in Kreisen der Hauptstadt gepflegt, in erster Linie direkt am Königshofe; den Priestern und Propheten steht sie nicht unfreundlich, aber neutral gegenüber und zeigt uns, daß das geistige Leben Israels weit reichhaltiger und vielseitiger gewesen ist, als die prophetischen und historischen Schriften erkennen lassen. Der Zweck der Weisheit ist ein überwiegend praktisch-ethischer, sie will erziehen, und zwar hat sie sich je länger je mehr der Unterweisung der Jugend zugewendet (Spr. 23; 24; 30, 1—9; cp. 1—9).

Eine technisch gepflegte Weisheit hat es in Israel seit den Tagen Salomos gegeben, vgl. 1. Kön. 5, 10ff.; 10, 1ff. Jesaja 5, 21; 29, 14 und Jeremia kennen die Weisen als einen besonderen Stand neben Priestern und Propheten 8, 8; 18, 18. Von vornherein war man sich des internationalen Charakters der Weisheit bewußt, vgl. 1. Kön. 5, 10; Jes. 19, 11; Jer. 49, 7; 50, 35; 51, 57; Ob. 8 usw. Und es erscheint möglich, daß Salomo die ersten Lehrmeister derselben von Ägypten bezogen hat, wo diese in kurzen Sprüchen praktische Lebensweisheit lehrende Kunstpoesie schon im 2. Jahrtausend blühte (vgl. die Sprüche des Amen-em-het I = Heman 1. Kön. 5, 11?, Ptahhotep, Ani usw. s. Greßmann, *Altor. Texte* [2]. S. 33ff.; Erman, *Die Literatur der Ägypter* S. 86ff.; 294ff.); daß die spätere Königszeit den Amen-en-ope als Lehrmeister gehabt hat, ist jetzt über allen Zweifel sicher bewiesen, vgl. hernach; daß aber noch weit darüber hinausgehend die israelitische Weisheit von der ägyptischen Weisheit beeinflußt ist, hat besonders Humbert dargetan, wie umgekehrt eine Beeinflussung des Griechen Hesiod durch die Sprüche Salomos (z. B. 24, 23—34; 5, 10—20; cp. 8) oder ihrer Urform von Dornseiff als nicht unmöglich aufgezeigt wird. Ihre Vermittler vom Auslande her waren besonders die verschiedener Sprachen mächtigen *Schreiber*, die sicher schon in der Königszeit oft auf längere Zeit die Nachbarländer, besonders Ägypten besuchten. Daß die Propheten sie schon deswegen etwas bedenklich ansehen mußten und wir bei ihnen so gut wie nichts über sie hören, ist selbstverständlich. Trotz ihres sittlich-religiösen Ernstes mußten sie nur zu leicht unter das Verdikt von Jes. 5, 21 fallen. Und erst, als nach dem Ende des 5. Jhdts. die mächtig vordringende griechische Kultur und Bildung Sitte und Glaube der Väter ganz zu unterwühlen drohte, da lernten auch die priesterlichen Kreise diese Weisheit höher einschätzen als ein Mittel, auch die Gebildeten ihres Volkes der alten Religion zu erhalten. Aber noch die Chronik hat offenbar von dieser humanen Geistesrichtung nichts wissen wollen, sie übergeht sie bei Salomo wie Hizqia mit Stillschweigen.

¶ Die Sprüche zerfallen in 3 Hauptteile: I. Einleitende Reden 1—9. II. Die eigentliche Sammlung salomonischer Sprüche 10, 1—22, 16 (reine Zweizeiler, meist antithetisch, aber auch parallel) nebst 2 Anhängen mit Sprüchen von anonymen Weisen 22, 17—24, 22 und 24, 23—34 (nicht im reinen *Maschal*stil, cp. 1—9 in der Form näherstehend,

neben dem Zwei-, auch Drei- und Vierzeiler). III. Salomonische Sprüche, die die Männer Hizqias sammelten 25—29 (Zweizeiler, fast immer wirkliche Vergleiche), nebst 3 Anhängen, nämlich a) Worte Agurs 30, b) Worte der Mutter des Königs Lemuel an diesen 31, 1—9, c) das Lob der tüchtigen Hausfrau in Form eines alphabetischen Liedes 31, 10—31. ☞ Schon diese Anhänge zeigen, daß die Überschrift *Sprüche Salomos* nicht buchstäblich zu verstehen, daß vielmehr auch hier wie bei den sog. Davidspsalmen eine historisch-kritische Untersuchung der Entstehungszeit der einzelnen Gruppen nötig ist. 1—9 gehören sicher der nachexilischen Zeit an.

Besonders Budde (*Geschichte d. hebr. L.* S. 269f.) hat auf Grund von 1, 1—8 bewiesen, daß cp. 1—9 überhaupt nicht von Salomo herrühren, sondern nur in die Sprüche Salomos einführen wollen, die von 10 an folgen. Jene Kapitel nun verweisen sowohl die Sprache (die ganz unhebräischen langen Perioden in 1 und 2, das griechische Lehnwort *etun* 7, 16), wie die vorausgesetzten kulturellen Verhältnisse (vgl. 6, 24; 7, 5ff. 16 eine ausländische Kultur, indes keine polytheistische Religion droht die jüdische Gemeinde zu umgarnen 2, 16ff.; 5, 3ff.; 9, 13ff.), wie die Ideen (besonders die spekulativ angehauchte Personifikation der Weisheit, durch die einer gottlosen Spekulation das Wasser abgegraben werden soll 8, 22ff.), wie endlich die nahe Verwandtschaft mit Sirach zwingend in die nachexilische Periode, und zwar in die Zeit, wo sich der erste griechische Einfluß in Palästina breit machte, d. i. aber das 4. Jahrhundert.

☞ Der vollständig andere Geist, von dem der Kern des Buches durchweht ist, weist ihn einer älteren Periode zu. Daß diese aber die vorexilische sein muß, zeigen in erster Linie die Königssprüche.

Während in 1—9 der König nie erwähnt wird, bei Sirach allerdings vereinzelt, aber entweder als etwas Ungutes 7, 4—6; 8, 2 usw. oder wenigstens als etwas Fernliegendes 10, 1—5, — im übrigen war dieser nach seiner eigenen Aussage 24, 40 überwiegend Sammler älterer Sprüche —, ist hier offenbar das israelitische Königtum überall vorausgesetzt, vgl. in der 1. Samml. 14, 28. 35; 19, 12; 20, 2. 8. 26. 28; 21, 1; 22, 11. 29 und besonders 16, 10—15, in der zweiten 25, 2—6; 28, 15f.; 29, 4. 12. 14. 26. Andere Gründe kommen bestätigend hinzu: die Thora 28, 4—9; 29, 18 ist die göttliche Unterweisung wie in den Tagen eines Jesaja 8, 16. 20; 28, 9—13; 30, 9; Jer. 8, 8 usw., nicht das geschriebene Gesetz; die Opfer spielen wie bei diesen gar keine Rolle für die Frömmigkeit 15, 8; 17, 1; 21, 3. 27; der Vergeltungsglaube ist der alte, naturwüchsige Volksglaube; von einer jenseitigen Vergeltung findet sich noch keine Spur. Wie wiederum die Zeitfolge der 3 Sammlungen 10, 1—22, 16; 22, 17—24, 34 und 25—29 ist, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit sagen; den urwüchsigsten Eindruck macht aber sicher die dritte.

☞ Bestätigt sich somit die vorexilische Entstehung des Grundstockes von 10—29, so wird man berechtigt sein, der Tradition auch insofern Glauben zu schenken, daß wirklich ein Stufenfortschritt in den Sammlungen vorliegt, und zwar wahrscheinlich in der Weise, daß Hizqia

tatsächlich die älteren, bis in Salomos Zeit zurückreichenden Sprüche in cp. 25—29 hat sammeln lassen, während die anderen beiden Sammlungen 10, 1—22, 16 und 22, 17—24, 34 solche Sprüche enthalten, die in der Zeit von seiner Regierung bis zum Untergange des Reiches entstanden. Eine bessere Erklärung der Tradition über *die Männer Hizqias* 25, 1 hat jedenfalls noch nie jemand gegeben.

In 1. Kön. 5, 12 wird, nachdem ausdrücklich die Weisheit Salomos mit der von Ausländern verglichen ist, mitgeteilt, daß er 3000 Sprüche gedichtet habe. Man sucht die Notiz für unser Problem damit zu entwerten, daß man entweder sagt, diese hätten sich nach V. 13 auf Objekte der Natur bezogen — indes dieser Vers handelt nicht von seinen Sprüchen, sondern feiert ihn als Beschwörer (zu *Ceder* und *Ysop* als Abwehrmittel der Dämonen vgl. Ex. 12, 22; Lev. 14, 4; Nu. 19, 6) — oder, daß wir im Spruchbuche nur 935 Verse, also nicht $^1/_3$ jener besäßen, als ob das überhaupt ein Argument wäre und nicht auch sonst große Geschichtswerke, Liedersammlungen Israels usw. uns verloren gegangen wären. Das Fündlein Behnkes (ZAW 1896 S. 122), 10, 1—22, 16 enthielten 375 Sprüche, was in Buchstaben ausgedrückt = šlmh = Salomo sei, zur Erklärung der Überschrift heranziehen wollen, macht den Eindruck eines schlechten Witzes. Allerhöchstens könnten deswegen später 10—22 grade auf diese Zahl abgerundet sein.

Selbstverständlich ist auch hier die Tradition nicht zu pressen. Zunächst steht wie so oft im ganzen Altertum der König als Repräsentant seines Hofes; seine Weisen und Dichter, die zu seinem Ruhme dichteten — auch in Ägypten ist dieser Zweig der Poesie zum Teil ein höfischer —, sind mit einbegriffen. Zum anderen muß auch hier wie bei den Psalmen im Auge behalten werden, daß bei den bis in die griechische Ära sich immer wiederholenden Redaktionen, von denen auch die mannigfachen Dubletten Zeugnis ablegen, vgl. 14, 12 mit 16, 25; 11, 13a mit 20, 19a; 25, 24 mit 21, 9 usw., alte Sprüche umgeformt oder auch durch zeitgemäße ersetzt werden können.

Letztlich sind 4 andere Gründe für die Verwerfung der Tradition bei den meisten neueren Forschern (Stade, Frankenberg, Cornill usw.) maßgebend. Einmal schätzt man die Kultur am salomonischen und hizqianischen Hofe und den Einfluß älterer ausländischer Kulturen daselbst immer noch nicht hoch genug ein, und gerade Sprüche, in denen man eine erst prophetisch vertiefte Gotteserkenntnis finden wollte wie 16, 2; 28, 13 usw., verraten sich jetzt als auf ägyptischem Einflusse beruhend. Zweitens, man sagt, Prophetie und Gesetz lägen abgeschlossen hinter dem Spruchbuche. Doch im allgemeinen ist nichts weiter vorausgesetzt als die göttlichen Forderungen schlichter Moral, wie sie Altisrael schon im Dekalog u. dgl. besaß und wie sie auch Amos, Hosea usw. voraussetzten (den Gedanken von 15, 8; 21, 27 kennt schon der Jahwist Gen. 4, 4f. 7). Auf *das Gesetz* wird gerade nie Bezug genommen. Drittens, man sagt, die ganzen Proverbien setzten ein monogamisches wie ein handeltreibendes Volk voraus, und beides führe in die nachexilische Zeit. Aber wenn die Polygamie auch in vorexilischer Zeit juristisch durchaus legitim war, so ist doch

die Sitte etwas anderes, vgl. Gen. 2, 24, die ägyptischen Spruchsammlungen des 2. Jahrtausends rechnen genau so immer mit einer Frau, und zum Handel Israels in vorexilischer Zeit vgl. Am. 8, 5; Mi. 6, 10f.; Ez. 27, 17 usw. Gerade die auf diesen bezüglichen Sprüche können zudem aus vorisraelitischer altorientalischer Weisheit stammen. Und endlich, obwohl man die Parallele dieser Sprüche mit den sog. Sprichwörtern anderer Völker mit Recht allgemein aufgegeben hat, wirkt doch noch immer der Gedanke an *Volksweisheit* nach (vgl. Budde S. 289. 295 u. a.). Und von dem Axiom aus, daß diese in dem Schrifttum eines Volkes immer zu allerletzt zu Worte komme, schiebt man ihre Kodifizierung in Israel in die nachexilische Zeit. Aber nochmals, das heißt das Wesen dieser Kunstpoesie ausländischer Provenienz vollständig verkennen. Und wie konnten Sprüche wie die von 16, 10—15 durch die exilische und erste nachexilische Zeit hindurch einfach im Volksmunde festgehalten werden?

Die Auffassung, daß 10, 1—24, 34 in vorexilischer Zeit entstanden seien, hat eine willkommene Bestätigung erfahren durch die Entdeckung Ermans, daß 22, 17ff. unmittelbar auf die ägyptische Spruchsammlung des Amen-em-ope (um 1000 v. Chr.) zurückgehe. Tatsächlich sind 22, 17—23, 11 bis auf 22, 26f. aus dieser geschöpft und im Sinne der Jahwereligion umgestaltet, und wenn der israelitische Spruchdichter 22, 20 sagt, er habe in 22, 17—24, 22 *dreißig* Sprüche geschrieben, so lehnt sich auch dies an die 30 Kapitel des A. an. Der Spruch 22, 29 zeigt aber mit Sicherheit, daß die Übernahme noch zur jüdischen Königszeit stattgefunden haben muß. Wie es sich erklärt, daß diese Anlehnung mit 23, 13 plötzlich abreißt und hier merkwürdigerweise ein Spruch aus der von Osten stammenden Achikarsammlung verwertet wird (vgl. Greßmann), können wir vorläufig noch nicht sagen. Auf jeden Fall ist diese neue Erkenntnis zugleich auch von großer prinzipieller Bedeutung für die Tatsache, daß und wie die israelitischen Frommen ausländisches geistiges Gut übernommen und verarbeitet haben.

¶ Da Agur und Lemuel uns vollständig unbekannt sind, so müssen wir uns über die Entstehungszeit der letzten 3 Anhänge des Urteils enthalten. Nur so viel dürfte gewiß sein, daß das *Massa* 30, 1; 31, 1 als Orts- bzw. Volksname aufzufassen ist, vgl. Gen. 25, 14; 1. Chron. 1, 30, mithin hier ausländische, wahrscheinlich nordarabische Fürsten vor uns stehen.

§ 3. Hiob

Merx, *Das Gedicht v. Hiob* 1871; Budde, *Beiträge zur Erklär. des B. Hi.* 1876; Giesebrecht, *Der Wendepunkt des B. Hi.* 1879; Grill, *Zur Kritik der Komposition des B. Hi.* 1890; Cheyne, The Expositor 1892 S. 245ff.; Laue, *Die Komposition des B. Hi.* 1895; Strack, *D. Priorität des B. Hi. gegenüber Prov. 1—9* ThStKr 1896 S. 608ff.; Ley, *Die Abfassungszeit des B. Hi.* ThStKr 1898 S. 34ff.; K. Kautzsch, *Das sog. Volksbuch von Hiob* 1900; Fries, *D. philos. Gespräch von Hiob*

bis Platon 1904; Volz, *Das Buch Hiob* SchAT 1911; Sellin, *Das Problem des Hiobbuches* 1919; Fullerton, *The original conclusion to the Book of Job* ZAW 42 (1924) S. 116–136; Thilo, *D. Buch Hiob* 1925; Hempel, *Das theolog. Problem d. Hiob* ZSTh 6 (1929) S. 621 –689; Foster, *Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original?* AJSL 49 (1932) S. 21–45; Sellin, *Das Hiobproblem* 1931; Baumgärtel, *Der Hiobdialog* 1933; Lods, *Recherches récentes sur le livre de Job* RHPhR 1934 S. 501ff.; Alt, *Zur Vorgeschichte des Buches Hiob* ZAW 55 (1937) S. 265–268; Eerdmans, *Studies in Job* 1939; Kroeze, *Die Elihureden im Buch Hiob*, Oudtestamentische Studien II (1943) S. 156ff.; Lindblom, *La Composition du livre de Job* 1945; Hertzberg, *Der Aufbau des Buches Hiob* Bertholet-Festschrift 1950 S. 233–258.

☛ Das B. Hiob ist eine episch-didaktische Schrift, die stellenweise eine fast dramatische Gestalt annimmt. Es ist ein gigantisches Werk, kann als die schönste Blüte der Chokma-Literatur bezeichnet werden, obwohl es zugleich die Bankerotterklärung eines Weisheitslehrers enthält (cp. 28). Das Problem, welches behandelt wird, ist: wie verträgt sich das Leiden eines gerechten Menschen mit der Existenz eines gerechten Gottes?

☛ Die Disposition des Buches ist folgende: I. Die Anknüpfung 1–3. a) Hiobs Glück 1, 1–5. b) Die Wette im Himmel und Hiobs Unglück 1, 6–2, 10. c) Das Auftreten der 3 Freunde Eliphaz, Bildad und Zophar und Hiobs erste Klage 2, 11–3, 26.

☛ II. Die Verwicklung 4–31. a) Dreimaliger Redewechsel zwischen Hiob und den Freunden, die mit steigender Schärfe nach dem gewöhnlichen Vergeltungsdogma Hiob zum Geständnis seiner geheimen Sünden zu bringen suchen, während er nachdrücklich seine vollständige Unschuld beteuert und zum Schluß jeden Erklärungsversuch seines Leidens damit abschneidet, daß die Weisheit dem Menschen versagt sei 4–28 (die 3. Zopharrede fehlt). b) Hiobs letzter Appell an Gottes Gerechtigkeit 29–31.

☛ III. Die Lösung. a) Die Reden Elihus, der den Zweck der Leiden in der Läuterung von geistlichem Hochmut sieht 32–37. b) Die Reden Gottes, der mit dem Hinweis auf seine Allmacht und Weisheit Hiobs Klagen zum Schweigen bringt, Unterwerfung unter seinen alles irdische Wissen übersteigenden Rat und Willen verlangt 38, 1–42, 6. c) Hiobs Selbstdemütigung und neues Glück 42, 7–17.

☛ Schon diese Übersicht läßt die Frage auftauchen: wie hat der Verfasser des Buches das behandelte Problem gelöst? Und es muß offen gesagt werden, daß diese Frage trotz aller darauf verwendeten Mühe bis auf den heutigen Tag nicht sicher beantwortet ist. Tatsächlich werden ja 3 Lösungen in III gegeben und, wenn man will, hat man in cp. 28 noch eine vierte. Das muß dann aber mit der Komposition des Buches zusammenhängen, die keine einheitliche sein kann.

1. Fast allgemein (neuerdings bestritten von E. und K. Kautzsch, Eißfeldt, Dhorme, Hölscher) ist anerkannt, daß der Prolog 1, 1–2, 10 und der Epilog 42, 7–17 nicht demselben Autor angehören

wie das übrige Buch. Tatsächlich liegt nicht nur ein Widerspruch zwischen der Tendenz des Dichters in 38, 1—42, 6 und dem Eintreten einer irdischen Restitution in 42, 7ff. vor, sondern es wird auch in dem ganzen Buch nie auf die Wette mit dem Satan Bezug genommen, und der Hiob der Gedichte ist (besonders 22, 6ff.; 29, 1ff.) ein ganz anderer als der in Prolog und Epilog, nämlich nicht ein Hirten-, sondern ein Stadtfürst, auch ist sein Leid 16, 10f. ein ganz anderes als im Prolog (nur auf den Tod der Kinder wird auch 8, 4; 29, 5 Bezug genommen, 9, 17 nicht sicher). Während Pfeiffer jenen Rahmen für eine spätere Zufügung hält, sieht man überwiegend und doch wohl mit Recht in ihm ein älteres Volksbuch, in das der Verf. des Hiob mit poetischer Freiheit seine gewaltigen Gedichte hineingedichtet habe. (So z. B. Duhm, Budde, Baudissin u. a.) Es ist jedoch wahrscheinlich, daß die sog. Satansstücke in diesem (1, 6—12; 2, 1—7a) ebenso wie die Erzählung von dem Besuche der 3 Freunde (2, 11—13; 42, 7—9) erst von dem Dichter von cp. 3ff. eingefügt sind, während die alte Volkssage nur berichtete, daß Gott selbst den Hiob versucht habe (vgl. Gen. 22 usw.), dieser aber trotz allem, auch trotz seinem Weibe sich herrlich bewährt habe.

2. Aber auch die Reden Elihus 32—37 können nicht von dem Dichter gleichzeitig mit dem sonstigen Werke geschrieben sein. a) Elihu wird weder vor noch nach 32—37 erwähnt, noch auf seine Ausführungen Bezug genommen. b) Nach 38, 2 hat unmittelbar zuvor Hiob, nicht Elihu gesprochen. c) Die Elihureden wiederholen manches von dem, was die Freunde gesagt, ganz unnötig, und nehmen, besonders in cp. 37, manches von dem vorweg, was hernach Gott spricht; andererseits widersprechen sie demselben auch wieder direkt; denn Gottes Rede läuft darauf hinaus, daß es dem Menschen nicht zieme, über Gottes Rat Aufschluß zu begehren, während Elihu einen solchen gibt. d) Die Sprache weicht ganz beträchtlich von der der andern Kapitel ab, insbesondere enthält sie wesentlich mehr Aramaismen. In neuerer Zeit haben eigentlich nur noch Budde, Cornill, Wildeboer und Thilo die unmittelbare und ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser Reden mit dem übrigen Werk zu retten gesucht, weil dasselbe ohne sie überhaupt keine Lösung des Problems biete, vielmehr ganz und gar auf die in ihnen vertretene Lösung, die Läuterung der Gerechten vom Hochmut, angelegt sei. Aber diese Behauptung widerspricht einerseits dem Aufbau von 3—31 — denn wäre sie richtig, so müßte Hiobs Hochmut bis zur Heilung durch den Elihu doch immer stärker hervortreten, was durchaus nicht der Fall ist, — andererseits kann ein derartiges literarisches Postulat überhaupt nicht die sachlichen Gründe gegen die ursprüngliche Einheit (a—d) aufwiegen, und jenem entschwindet der Boden, sobald sich herausstellt, daß das ursprüngliche Buch gar nicht jenes Problem lösen wollte.

3. Aber auch der Hymnus auf die Weisheit cp. 28, so gewiß er 12, 2. 13; 17, 10 usw. fortsetzt, stößt sich mit 38, 1—42, 6; denn dort hat Hiob ja bereits aus eigenem eingesehen, was ihn die Theophanie und Gottesrede doch erst lehren will, daß dem Menschen jede Weisheit

und Einsicht versagt ist und daß ihm daher nichts anderes übrigbleibt, als Gott zu fürchten, vgl. 42, 6 (s. z. B. Duhm). Man sagt wohl, in diesem Kapitel polemisiere Hiob nur gegen die Weisheit seiner Freunde, aber jede Anrede an diese fehlt, – die Weisheit, die sie vertreten, ist eine ganz andere als die, auf die dieses Kapitel reflektiert; es fällt auch auf, daß Hiob sein Leid hier nicht erwähnt. Da nun 27, 11–23, an die 28ff. anknüpfen (das *denn* begründet allerdings nur den ausgefallenen Kehrvers V. 12. 20), vollends nicht in Hiobs Mund passen, der sich mit ihnen nur selbst widersprechen würde, vielmehr hier vielleicht ein Torso der Rede Zophars vorliegt, so scheint das ganze Kapitel 28 dem Werke von Hause aus fremd und hier nur an relativ passender Stelle eingeschoben zu sein.

4. Aber wir müssen zunächst noch einen Schritt weitergehen. So gut 29–31 sich an 27, 10 wieder anfügen und vor 38 passend stehen, so liegt doch auch noch ein Widerspruch zwischen der Verwicklung und der Lösung durch die Theophanie cp. 38ff. vor. Nach den Reden Hiobs gegen seine Freunde, so sagt man nun, kann man schlechterdings nicht erwarten, daß die Lösung des Problems in einer derartigen Erscheinung Gottes bestehen würde. Mehrfach sagt er, daß ihm eine persönliche Konfrontation mit Gott gar nichts helfen, daß dieser ihn dabei doch nur vergewaltigen werde. Besonders 9, 2. 3. 14–16. 20. 29–31 nimmt er Gott schon geradezu vorweg, was derselbe nachher cp. 38ff. sagt, vgl. auch 10, 6f.; 13, 15–21. Ja sogar die Erscheinungsform von 38 wird 9, 17 antizipiert und als wertlos bezeichnet: *Vielmehr im Sturme schnappte er nach mir und mehrte schuldlos meine Wunden.*

Nun muß allerdings beachtet werden, daß dieser Gedanke, der seinen Höhepunkt in cp. 9 und 10 erreicht, 13, 20f. zum letzten Male klar hervortritt, daß hier in 13, 16–19 schon ein anderer Ton, nämlich der der Sehnsucht nach einer Rechtsverhandlung daneben klingt, und jener in 23, 6, falls der Text richtig ist, sogar in sein Gegenteil verkehrt würde. Auf jeden Fall macht sich von cp. 13 an immer glühender das Verlangen Hiobs nach einem Gerichtstage, das Verlangen, trotz allem Gott persönlich zu schauen, bemerkbar 16, 18–22; 19, 23–27; 23, 3 –10; 31, 35–37. Aber diese Begegnung ist nicht die von 38–42, bei der auf Hiobs physisches und seelisches Leiden, auf seine Sünde bzw. Gerechtigkeit so gut wie überhaupt nicht (vgl. 38, 2; 40, 1–14) eingegangen wird, in der nur der allmächtige Herr der Natur gefeiert wird, und die deswegen unter das Verdikt von cp. 9; 10 und 13 fallen würde.

Aus dieser Diskrepanz haben Cheyne und Volz SchAT S. 23ff. geschlossen, daß auch die Gottesreden dem ursprünglichen Buche fremd seien, daß dieses von Haus aus nur aus dem Dialoge über die große Frage des Leides bestanden hätte. Der Gedanke ist gewiß ernster Prüfung wert. Aber erklärt sich das Schweigen über Hiobs Leid in 38ff. nicht gerade daraus, daß er lernen soll, daß der überweltliche Gott andere größere Sorgen habe, daß alles individuelle Leid sich mit menschlicher Lehre und menschlichen Begriffen überhaupt nicht erklären lasse? Kann man sagen, daß der Gott von cp. 38ff. im Unter-

schied von cp. 3—31 ein „deistischer" sei, da er sich doch hat schauen lassen, wenn auch ganz anders, als Hiob ihn sich in seinen kurzen, menschlichen Gedanken vorgestellt hat, vgl. 42, 3. 5? Ich fürchte doch, man würde mit der Gottesrede (ursprünglich handelt es sich nur um eine solche 38; 39; 40, 2. 8—14. 3—5; 42, 2) dem Hiobbuch gerade Spitze und Krone ausbrechen.

5. Von peripherischer Bedeutung, aber doch zu erwähnen ist, daß innerhalb der Gottesrede die außerordentlich in die Breite gehende Beschreibung des Nilpferdes und Krokodils 40, 6—41, 26 als Einschub hinter cp. 38 und 39 angesehen wird, wofür die Dubletten 40, 1—5 vgl. mit 42, 1—6 und 40, 6ff. vgl. mit 38, 1ff. sprechen.

6. In ganz neuer Weise hat Fullerton das Problem angefaßt. Er verzichtet auf eine Ordnung und Verwertung von cp. 20—31, rechnet den urspr. Dialog nur von cp. 3—19 und faßt als Schluß dieses die Gottesrede von cp. 38; 39 mit dem Bekenntnis Hiobs 40, 3—5 auf. Das Weitere sei „orthodoxe" Zutat. Aber auch schon Prolog, Jahwereden und Hiobbekenntnis hätten einen Doppelsinn, der fromme Leser mußte und sollte sie anders auffassen als der Denker. Im Grunde seien sie nur Umkleidungen des Dialogs, in dem der Verf. seine eigenen Gedanken rückhaltlos niedergelegt habe. Baumgärtel hat jüngst den Nachweis versucht, daß Hiob selbst im Dialog ganz auf dem Boden des Vergeltungsdogmas kämpfe, daher, wenn auch angesichts des sicher bevorstehenden Todes nicht sein sonstiges irdisches Gut, so doch seine Ehre unbedingt von Gott zurückerwarte. Das ist sicher sehr beachtenswert, — wenn nur nicht bei dieser Annahme weit über die Hälfte des Dialogs als zerschlagenes Porzellan am Boden liegenbleiben müßte. Denn übrig bleibt nur der auf die Hälfte reduzierte 1. Gesprächsgang und einzelne Abschnitte aus dem 2. und 3., die er dem Monolog Hiobs einfügt. — Auch diese geistvollen Versuche zeigen, wie schlechthin problematisch hier alles ist, und es scheint mir doch, daß hier der Nichtfachmann Otto, *Das Heilige*[3] S. 97 richtiger empfunden hat, daß wirklich der Gedanke an das Unergründliche, das Mysteriöse in Jahwe unseres Dichters letzte Lösung gewesen ist. Es werden gewiß noch viele Versuche der Erklärung des Geheimnisses dieses Buches den bisherigen folgen.

☙ Für die meisten Forscher ist nun mit der kritischen Analyse, nach der als ursprüngliches Hiobbuch von den 42 Kapiteln nur 3, 1—27, 10 und eventuell 29—31, in denen sich indes auch ein anderer Stil bemerkbar macht, übrigbleiben würden, über die hinaus noch andere 7; 12; 14; 16; 17; 24; 26; 27, 1—10 gestrichen haben, auch die Frage von echt und unecht erledigt. Aber angesichts jenes Resultates werden doch Bedenken auftauchen, ob nicht der dabei angelegte literarische Maßstab von vornherein ein verkehrter ist, ob nicht jene Analyse auch Nähte auftrennt, die vom Verfasser selbst stammen können, ob man nicht im Leben eines antiken Dichters sehr wohl ein wiederholtes Arbeiten an seinem Werk annehmen kann, aus dem sich ein Mangel an Einheitlichkeit der Komposition, ein doppelter, ja dreifacher Boden ergab, den wir einem modernen Dichter nicht ohne Tadel zugestehen würden,

den wir aber doch bei einem solchen des alten Orients einfach hinnehmen müssen (vgl. aber sogar die inneren Widersprüche in Schillers *Don Carlos*). Mir scheint diese Frage bejaht werden zu müssen.

☛ Ist denn nicht wirklich denkbar, daß der Dichter ein Leben lang mit seinem Stoff gerungen hat? Er hat wirklich zuerst nur den Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden gedichtet, eine Verherrlichung des sich im Leiden bewährenden Gerechten, den die Mitmenschen zum Sünder stempeln wollen, einen Protest zugleich gegen das vulgäre Vergeltungsdogma, eine Dichtung, in der der Fromme im Glauben triumphiert, sich den Kranz seiner Gerechtigkeit nicht vom Haupte reißen läßt, von Gott, auch wenn er keine Gerechtigkeit bei ihm findet, nicht läßt bis zum letzten Atemzuge und weiß, daß er ihn schließlich, und sei es auch erst in der Todesstunde, doch schauen wird als den ihn rechtfertigenden, ihm die Ehre zurückgebenden, vgl. 10, 20; 13, 3. 16; 16, 19ff.; 17, 3; 19, 23ff.; 23, 3ff.; 24, 1; 27, 3–10; 31, 35–37, eine Dichtung, die sich auf der Bahn von Ps. 6; 7; 88 und besonders 73 bewegt.

☛ Er hat aber bald sich selbst korrigiert, sein religiöses Empfinden ist ein feineres und ängstlicheres geworden, in Hiobs Beteurung seiner Gerechtigkeit, die etwas Titanenhaftes an sich hatte, empfindet er jetzt die Gefahr einer Überhebung und Versündigung Gott gegenüber; nun läßt er das, was Hiob trotz alles Zitterns vor der Furchtbarkeit Gottes immer glühender gewünscht hatte, das Gottschauen, Wirklichkeit werden, aber der Gott, der nun erscheint, ist nicht der gerechte, an den der Hiob der ursprünglichen Dichtung appelliert hatte, der war zu klein und menschlich. Er ist der unbegreifliche und absolute, der deus absconditus. Der Effekt ist daher ein ganz anderer, als Hiob gedacht, nur Tadel; als ein Nichts muß der Held in den Staub sinken, sich Gott einfach ausliefern, blind glauben, vgl. 38, 2; 40, 3–5; 42, 6.

☛ Nun aber, nachdem es besiegelt ist, daß Hiob sein Recht so, wie er es sich gedacht, nicht gefunden hat, ist der Dichter ganz allmählich auf ein anderes Problem geführt, dasjenige, welches wir jetzt als das eigentliche des Buches betrachten: warum läßt der gerechte Gott den Gerechten leiden? Darauf geben tatsächlich 3, 1–27, 10; 29–31; 38, 1–42, 6, die nur von der Bewährung des Gerechten im Leiden handeln und jene Frage nur gelegentlich in den Reden der Freunde streifen, die aber kein Problem lösen, sondern dem Gerechten seine Gerechtigkeit nehmen sollen, keinerlei positive Antwort. Der Verfasser ist jetzt offenbar umgeben von einem Kreise, in dem man glaubt, alle Probleme und Welträtsel mit Hilfe der Weisheit lösen zu können. Diese Lösung mittels Spekulation hat er als nicht zum Ziele führend abgelehnt und seine Ansage in cp. 28 dem frommen Dulder in den Mund gelegt als letzten Protest gegen die Freunde, die freilich nichts dergleichen gesagt hatten, aber doch äußerlich an 12, 2. 13; 17, 10 usw. anknüpfend.

☛ War aber das Problem einmal als solches aufgeworfen, dann drängte es auch zu einer positiven Lösung. Die einzige, die das Buch gibt – darin haben Budde u. a. durchaus recht –, enthalten die Elihu-

reden: der Zweck der Leiden ist die Heilung des Gerechten von geistlichem Hochmut. Daß bei dieser eben vorgetragenen Meinung Sellins, die an Budde, Thilo u. a. anknüpft, nichts zwingend der Annahme im Wege stände, daß derselbe Verfasser sie selbst als reifste Frucht seines eigenen geprüften Lebens eingeschoben habe, die in 38, 1—42, 6 gelegene Härte ausgleichend und sehr fein an 9, 34 und 13, 21 durch 33, 7 anknüpfend (ähnlich z. B. Kamphausen in Bunsens Bibelwerk), ist nicht ganz abzuweisen. Faust I und II differieren noch mehr in Ideen und Sprache und stammen doch von einem Dichter. Immerhin muß zugegeben werden, daß die ganze Ausdrucksweise und Gedankenwelt hier die Annahme eines andern Dichters als weit näher liegend erscheinen läßt. Nur soll man nicht die Kluft zwischen beiden ungebührlich erweitern, wie es besonders Duhm getan hat. Die entfernte Möglichkeit bleibt also bestehen, daß nur Prolog und Epilog als ein vom Verfasser bereits vorgefundener Stoff anzusehen sind, alles andere ihm aber wirklich entstammt. (40, 6—41, 26 dürften Paralipomena von seiner Hand sein.)

☙ Mit der Wahrscheinlichkeit einer derartigen allmählichen Entstehung des Buches, nicht einer verschiedenen Problemlösung, sondern einer Verschiebung der Problemstellung, wird sehr ernst zu rechnen sein. Auf Gewißheit ist überhaupt zu verzichten.

☙ Ebenso ungewiß ist die Frage des Zeitalters des Dichters.

Zunächst ist zu betonen, daß die dichterische Beschäftigung mit dem Leiden des Gerechten uralt ist. Wir kennen sie in Ägypten und Babylon bereits im 2. Jahrtausend, dort besonders in dem *Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele*, hier in den Beschwörungsliedern (vgl. bes. KAT³ S. 385 ff.). So ist gewiß, daß der Dichter des Hiob in den Liedern, in denen er den Helden klagen und sich gegen sein Schicksal aufbäumen läßt, vielfach einem älteren fest eingebürgerten Schema folgt (vgl. z. B. cp. 31 mit der zweiten Šurputafel bei Zimmern, *Beiträge* I S. 3 ff.). Daraus erklärt sich die auffallende Verwandtschaft nicht nur mit manchen oben zitierten Psalmen, Klagelieder 3 usw., sondern auch zwischen cp. 3 und Jer. 20, 14—18 und besonders cp. 13, 17—28; 9, 15. 19 und Jes. 50, 4—9. Ebenso ist die Gestalt Hiobs als eines Gerechten längst der vorexilischen Zeit innerhalb wie außerhalb Israels bekannt gewesen, vgl. Ez. 14, 14. 20, und verschiedene Zeiten haben verschiedene Züge zu seinem Bilde geliefert (vgl. den Fürsten Hiob 29, 9. 12. 14. 17. 25; 31, 36). Auch abgesehen von dem Volksbuche hat unser Buch also sicher eine lange Vorgeschichte gehabt.

Daß nun der früheste terminus a quo des Dichters das Jahr 722 ist, wird jetzt auf Grund von 12, 14—25 und 15, 19 allgemein angenommen. Die professionelle Art, in der die Freunde den Vergeltungsglauben behandeln, macht es aber wahrscheinlich, daß wir bis in die Ära Jeremia-Ezechiels hinuntergehen müssen, vgl. Jer. 31, 29 f.; Ez. 18, 1 ff.; Dt. 24, 16. Andererseits ist es schon wieder unberechtigt zu sagen, Hiob gehöre noch hinter Ezechiel 18, weil hier der Standpunkt vertreten werde, daß es ein unschuldiges Leiden überhaupt nicht gebe, und so hätte Ezechiel nicht schreiben können, wenn er Hiob schon gekannt

hätte. Aber konnte denn Hiob so schreiben, wenn er den Ezechiel schon kannte? Kann denn nicht einer in Babylon so und der andere in Jerusalem, Teman oder Ägypten gleichzeitig anders geschrieben haben? Mit demselben Recht kann man sagen, in nachexilischer Zeit hätte sich der Dichter mit Jes. 53 auseinandersetzen müssen. Und in Wirklichkeit will das ursprüngliche Hiobbuch das Vergeltungsproblem überhaupt nicht lösen. Den Hiob von 3—31 kennt aber gerade Ezechiel 14, 14. 20 schon.

Die sog. literarischen Entlehnungen beweisen gar nichts. Jer. 20, 14—18 und Jes. 50, 4ff. sind Triebe an demselben Baum. Daß 42, 17 aus P (Gen. 35, 29; 25, 8) schöpfe, ist eine starke Behauptung. Noch merkwürdiger ist die Ansicht, Hiob 15, 7 entlehne aus Spr. 8, 25; denn daß die Berge das Ewigste auf Erden seien, ist ein dem AT allgemein vertrauter Gedanke, und der *erste Mensch* 15, 7 ist keinerlei Anspielung auf die Weisheit von Spr. 8, 25, sondern eine ganz selbständige Bezugnahme auf die altorientalische Vorstellung von dem ersten Menschen als dem Inbegriff aller Weisheit (vgl. Jes. 49, 2; 51, 16; Henoch 48, 3; Dan. 7, 13).

Auch auf Grund der Ideen kommen wir zu keinem sicheren Schluß. Mal. 3, 13ff. setzt ebenfalls eine Zeit der Zweifel an der göttlichen Vergeltung voraus, aber gilt dasselbe nicht auch von Jer. 12, 1; 15, 18 usw.? Daß der Verf. die Hoffnung einer Rückkehr aus dem Totenreich zwar für seine Person ablehnt, aber doch gekannt hat, vgl. 7, 9f.; 10, 21; 14, 7—22; 16, 22 – die berühmte Stelle 19, 25f. handelt nach Sellin von einem Erlebnis in der Todesstunde, vgl. NKZ 1919 S. 232ff. – ist ebenfalls gewiß, gibt aber auch keine Handhabe; denn diesen Glauben haben die Juden nicht erst durch die Perser kennengelernt, er war ihnen schon durch Kanaanäer und Ägypter vertraut, vgl. Hos. 6, 1ff. Wenn man endlich sagt, Hiob 28 setze bereits Spr. 1—9 voraus, hier das Zutrauen, die Weisheit besitzen zu können, dort das Verzweifeln daran, die Resignation, so ist es ja nichts Außergewöhnliches, daß ein vereinzelter Skeptiker mit dem Verzichte auf ein Gut der großen optimistischen Herde vorauseilt.

☛ Man wird also nichts weiter tun können, als den Dichter des Hiob zwischen 600 und 300 ansetzen und sich dessen bewußt bleiben, daß hier ein Verfasser vor uns steht, bei dem infolge seiner Bildung und seines internationalen Standpunkts die gewöhnlichen Maßstäbe der Datierung versagen. Er hat vielleicht außerhalb Jerusalems, ja sogar Palästinas, geschrieben. Besonders die Wüste ist ihm offenbar vertraut. Man hat gemeint, die Schilderung der Parias und Troglodyten 24, 4ff.; 30, 1ff. führe ins Ostjordanland; viel unwahrscheinlicher ist die Annahme, er sei ein Mitglied der jüdischen Kolonie in Ägypten gewesen, die uns jetzt eine greifbare Größe schon im 6. und 5. Jhdt. geworden ist und in der offenkundig auch literarische Interessen und internationale Bildung schon vor der Gründung Alexandriens vertreten war.

☛ Die enorme Bedeutung dieses Buches für die Geistesgeschichte der Menschheit ist von der Frage der Entstehungszeit desselben glücklicherweise so gut wie unabhängig. Es würde sogar an Wert nichts ein-

büßen, wenn sich doch noch einmal herausstellen sollte, daß ganze Generationen an ihm gearbeitet haben. Gelöst hat der Dichter das Rätsel des Leidens nicht. Aber das Tiefste und Gewaltigste, was auf dem Boden des alten Bundes über das Leiden des Frommen gesagt ist, das finden wir hier, und die ganz verschiedene Beleuchtung, in die dasselbe je nach seinen einzelnen Bestandteilen gerückt ist, erhöht nur den Wert des Buches; wir merken: diese Schrift ist mit Herzblut geschrieben, ist dem Leben abgerungen. Wirklich gelöst konnte das Rätsel erst von einem anderen Standpunkt aus werden: *Ich halte dafür, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbar werden* Röm. 8, 18.

§ 4. Das Hohelied

☛ Rothstein, *Das Hohe Lied* 1893; Budde, *Was ist das Hohe Lied?* Preuß. Jahrb. 78 (1894) S. 92–117; Haupt, *Biblische Liebeslieder* 1907; Thilo, *Das Hohelied* 1921; Kuhn, *Erklärung des Hohen Liedes* NKZ 37 (1926) S. 501–510. 521–572, auch als Buch 1926; Wittekindt, *Das Hohe Lied und seine Beziehungen zum Istarkult* 1927; Gebhardt, *Das Lied der Lieder* 1931; Horst, *Die Formen des althebräischen Liebesliedes* Orient-Studien, Festschr. f. Littmann 1935 S. 43ff.; Rowley, *The interpretation of the Song of Songs* JThSt 1937ff.; derselbe, *The Song of Songs; an examination of recent theory* JRAS 1937 S. 251ff.; Kuhl, *Das Hohelied und seine Deutung* ThR 1937 S. 137ff.; Wutz, *Das Hohelied* 1940; Rudolph, *Das Hohe Lied im Kanon* ZAW 59 (1942/43) S. 189–199.

☛ Das Hohelied schildert in glühenden Farben das Liebesverhältnis zwischen Salomo und Sulamith. Die Synagoge und dementsprechend die ältere christliche Kirche deutete es allegorisch auf das Verhältnis Gottes bzw. Christi zur Gemeinde. Für diese Deutung fehlt aber wie bei Ps. 45 jeder Anhaltspunkt im Text. Das Lied will die natürliche, und zwar die bräutlich-eheliche Liebe besingen, aber auch diese ist den Israeliten eine *Flamme Jahs*, also etwas ganz und gar Religiöses, vgl. 8, 6. 7, dazu Gen. 2, 24. Trotzdem ist über die Berechtigung der Stellung des Buches im Kanon noch bei den Juden selbst auf der Synode von Jamnia (90–100 n. Chr.) debattiert worden.

Es ist viel gestritten worden, welcher Dichtungsgattung das Hohelied zuzurechnen sei. Und die lange herrschende Anschauung, daß es ein dramatisches Singspiel sei, hat noch jetzt Vertreter. Sie läßt sich aber nicht ohne Gewaltsamkeiten und Künsteleien durchführen. Den richtigen Schlüssel zum Verständnis verdanken wir Wetzstein und weiter Budde. Wie noch heute in Syrien die Hochzeit 7 Tage lang mit Tänzen und Liedern gefeiert wird, wobei das Ehepaar als König und Königin auf einem Throne sitzt und in alten stereotypen Hochzeitsliedern besungen wird, so läßt diese Sammlung auf eine ähnliche Sitte bei Israel zurückschließen: sie ist ein Zyklus solcher alter Volkslieder. Die Auffassung von Haupt, es handle sich um eine Sammlung sinnlicher, zum Teil stark ins Obszöne hinüberspielender Liebeslieder, ist

mit Recht von Thilo exegetisch zurückgewiesen. Aber sein eigener Versuch, folgende Disposition zu finden: 1. Zuneigung und Sehnsucht 1, 2–8; 2. Bräutigam und Braut 1, 9–2, 17; 3. Vom Brautstand zur Vermählung 3, 1–7, 11; 4. Im Ehestand 7, 12–8, 14, dürfte besonders an dem letzten Teil scheitern.

Die einst von Erbt (*Hebräer* S. 196ff.) hingeworfene, aber noch nicht konsequent durchgeführte Hypothese, es handle sich um Festhymnen auf das Verhältnis des Sonnengottes (Dod, Schelem) zum Mond (schelamith), kann durchaus ein Körnchen Wahres enthalten; denn letztlich gehen natürlich jene Hochzeitssitten auf lange vorisraelitische Mythen zurück. Für 5, 5–8; 3, 1ff. (speziell die *Nachtwächter*) gibt es schwerlich eine bessere Erklärung; ein versprengtes Stück eines Adonismysterienspieles hat Bertholet in 4, 8 gefunden (vgl. Baudissin-Festschr. S. 47–53 und dazu Jer. 22, 20. 22). Neuerdings hat Ebeling ganz überraschende weitreichende Parallelen in Liedern des babylonischen Tammuz-Ischtarkultes konstatiert (Mitteilung auf dem Münchener Orientalistenkongreß 1924), und Gebhardt hat umgekehrt Zusammenhänge mit dem griechischen Mimos zu finden geglaubt. Aber so, wie wir das Hohelied besitzen, ist es schlechterdings nichts anderes mehr als eine Sammlung israelitischer Hochzeitslieder, wie schon Theodor von Mopsuestia († 428) angenommen hat. Moderne Parallelen sammelten Dalman, *Palästinischer Diwan* 1901; Littmann, *Neuarabische Volkspoesie* 1902 u. a.

¶ Können danach einzelne der Lieder sehr alt sein, so muß doch die uns vorliegende Redaktion aus relativ später Zeit stammen. Die Sprache führt auf das 5. oder 4. Jahrhundert (3, 9 ein griechisches, 4, 13 ein persisches Wort, das ausschließliche שֶׁ usw.). Für die erstmalige Dichtung des einen Liedes gibt uns 6, 4 noch einen Wink, wo Thirza neben Jerusalem als Hauptstadt genannt wird (also um 900), 5, 8 zeigt, daß die Heimat der Sammlung Jerusalem ist.

¶ Salomo ist in der Überschrift nur zum Verfasser gemacht, weil er 1, 5; 3, 7ff. (wohl auch 6, 8) mehrfach erwähnt war; nach 8, 11 wollen die Lieder gar nicht von ihm sein. Sulamith 7, 1 = Sunamitin wird die Braut vielleicht im Hinblick auf 1. Kön. 1, 3. 15; 2, 17. 21f. benannt, es gehört mit zum König-Salomo-Spielen. Weil man aus 1. Kön. 5, 12 wußte, daß er Lieder gedichtet habe, bezeichnete man dies als sein schönstes Lied. Dieser Überschrift wie der allegorisch religiösen Auslegung, die in gewissem Sinne auf die allerälteste Bedeutung einzelner Lieder wieder zurückgreift, haben wir es zu danken, daß uns das kultur-, aber doch auch religionsgeschichtlich so überaus wertvolle Dokument erhalten geblieben ist.

Das Hohelied ist die Festrolle für das Passahfest.

§ 5. Das Buch Ruth

¶ Bertholet, *Stellung d. Isr. u. Juden zu d. Fremden* S. 145f.; Gunkel, *Ruth* i. d. Deutschen Rundschau 1905 S. 50–69, auch Reden und Aufsätze 1913 S. 65–92; Köhler, *Ruth* Schweizerische Theol. Zeit-

schrift 1920 S. 3–14; Cannon, *The Book of Ruth* Theology 16 (1928) S. 310–319; Staples, *The Book of Ruth* AJSL 1937 S. 145ff.; Jepsen, *Das Buch Ruth* ThStKr 108 (1937–1938) S. 416–428; Humbert, *Art et leçon de l'histoire de Ruth* Revue de Théologie et de Philosophie 1938 S. 257ff.; Rowley, *The marriage of Ruth* The Harvard Theological Review Vol. XL No. 2 1947.

☞ Das Büchlein erzählt in der Form der Novelle eine Episode aus der ausgehenden Richterzeit, nämlich, wie die Moabiterin Ruth durch ihre Frömmigkeit Gemahlin des Boas und Stammutter Davids geworden ist, oder nach 4, 16 vielleicht richtiger: wie die Naemi durch göttliche Fügung zu einem Stammhalter gekommen ist (vgl. Köhler). Damit wird zugleich das Anrecht der Heidenvölker an Israels Heilsgütern dargestellt (vgl. Jona).

Was die Zeit der Entstehung anbetrifft, so war diese allerdings nur möglich, solange das Haus Davids wirklich ein hochangesehenes im Volke war. Aber das ist es trotz des Sturzes Zerubbabels bis in die Makkabäerzeit geblieben; stellte es doch bis in diese hinein den Leiter des Rates der Edlen Sach. 12, 7ff. Man wird daher die Schrift am besten als einen Protest der Kreise auffassen, die nach Ezra-Nehemia im 4. Jhdt. ihre ausländischen Weiber nicht entlassen wollten (so auch Bertholet). Die Bezeichnung des nach Dt. 25, 9 vorgeschriebenen und gültigen Brauches in 4, 7 als eines *vormaligen* führt ebenfalls in diese Zeit (gegen Rudolph und Haller, die an die Zeit vor Jeremia denken).

Und endlich paßt auch in sie die Sprache am besten, die zugleich allerdings verrät, daß die Erzählung auch schon zuvor im Volksmund gelebt hatte (vgl. König, *Einleit.* S. 286f.). 4, 18–22 sind wahrscheinlich späterer Anhang, vielleicht auch schon V. 17 mit dem nicht motivierten Namen Obed, so daß gegen Weiser Eißfeldts These, die Geschichte der Ruth sei sekundär auf das Haus Davids bezogen worden, glaubhaft wird.

Das Büchlein Ruth ist die Festrolle für das Wochenfest.

§ 6. Die Klagelieder

☞ Fries, *Parallele zw. Thr. 4 u. 5 u. d. Makkabäerzeit* ZAW 13 (1893) S. 110ff.; Löhr, ZAW 14 (1894) S. 31–59; 24 (1904) S. 1–16; Sellin, *Geschichte* II S. 10; Wiesmann, *Die literarische Art der Klagelieder des Jeremias* Theol. Quartalschrift 110 (1929) S. 381–428; derselbe, *Der geschichtliche Hintergrund des Büchleins der Klagelieder* Bibl. Zeitschrift 1934 S. 20ff.; derselbe, *Der Verfasser des Büchleins der Klagelieder ein Augenzeuge der behandelten Ereignisse?* Biblica 1935 S. 71ff.

☞ Die Klagelieder bestehen aus 5 Liedern, von denen die 4 ersten im Qinametrum gedichtete alphabetische Akrostiche sind. Formal gehören sie bis auf cp. 3, das Klagelied eines Einzelnen, zur Gattung der Volksklagelieder; gelegentlich, vor allem in cp. 1; 2; 4, treten dem Leichenlied entnommene Motive auf. Ihr Gegenstand ist mehr oder

weniger – in cp. 3 verbindet sich damit persönliches Leid – die Zerstörung Jerusalems 586. Schon nach LXX und Targum sollen sie von Jeremia herrühren, ja, diese Tradition ist wohl schon 2. Chron. 35, 25 vorausgesetzt, vgl. 4, 20, der fälschlich auf Josia bezogen wurde.

Diese Tradition ist aber unhaltbar und jetzt allgemein aufgegeben; sie ist gerade durch 4, 20, der sich auf Jojachin oder Ṣedeqia bezieht, über die Jeremia wesentlich anders urteilte, außerdem durch 2, 9: *ihre Propheten erlangen nicht mehr Offenbarung von Jahwe*, aber auch durch 3, 3. 53b; 5, 7 und die Sprache ausgeschlossen. Endlich sind die Lieder überhaupt unmöglich von einem Verfasser (in 1 ע vor פ, in 2–4 umgekehrt usw.).

☛ Cp. 2 und 4 sind vielmehr im Anfange des Exils (nahe Verwandtschaft mit Ezech. 27 usw.) von einem Manne aus der Umgebung des Königs in Babylon, cp. 1 von einem ungefähren Zeitgenossen Deuterojesajas in Jerusalem (vgl. V. 12 und 20) gedichtet. Der Verfasser von cp. 5 lebt offenbar auch in Jerusalem, aber noch vor dem Neubau des Tempels im J. 520 vgl. V. 18, gehört also entweder zu den im Lande Zurückgebliebenen (um 550) oder zu den Heimgekehrten (zwischen 537 und 520). Das jüngste Lied cp. 3, das an poetischem Wert hinter den anderen zurücksteht und an cp. 2 anknüpft, gehört der Kategorie der Leidenspoesie wie die Klagen Hiobs, Jes. 50, 4–9, manche Psalmen usw. an, und ist nicht sicher zu datieren. Es liegt aber keinerlei Grund vor, unter das 5. Jhdt. herunter zu gehen. Vielleicht ist dieses Lied direkt aus der Seele des Jeremia heraus gedichtet und ist der Dichter zugleich der Sammler der Klagelieder.

Das Büchlein ist die Festrolle für den 9. Ab, den Tag der Zerstörung Jerusalems.

§ 7. Der Prediger

☛ Bickel, *Der Prediger über den Wert des Daseins* 1884; Pfleiderer, *Die Philos. des Heraklit v. Ephes. usw.* 1886; Haupt, *Kohelet oder Weltschmerz in der Bibel* 1905; Volz in SchAT 1911; Ebeling, *Ein Babylonischer Kohelet* Berliner Beiträge z. Keilschriftforschung I 1. 1922; Thilo, *Der Prediger Salomo* 1923; Galling, *Kohelet-Studien* ZAW 50 (1932) S. 276–299; derselbe, *Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung* ThR 1934 S. 355ff.; Dornseiff, *Das Buch Prediger* ZDMG 1935 S. 243ff.; Zimmerli, *Die Weisheit des Predigers Salomo* 1936; Bentzen, *Praedikerens Bog* 1942; Gordis, *The Wisdom of Ecclesiastes* 1945.

☛ In diesem Buch, in der LXX Ἐκκλησιάστης genannt, spricht ein Mann, der sich Qohelet, d. i. *Contionator* nennt und mit einem glänzenden jerusalemischen König, offenbar Salomo, der 1, 1 auch als Sohn Davids geradezu genannt wird, identifiziert. Daß dies jedoch nur dichterische Einkleidung eines Späteren ist, geht schon aus 1, 12 hervor, wo er sagt: *Ich war König über Jerusalem.* Zudem zeigt die aramäisch durchsetzte Sprache, desgleichen Gräzismen und Vertrautheit mit Ideen griechischer Philosophie, daß das Buch nicht vor 300 v. Chr. geschrieben sein kann.

Die Schrift setzt eine Zeit völliger Anarchie im Lande voraus, vgl. 4, 13–16; 10, 16–20; das führt wahrscheinlich in die Zeit der späteren Ptolemäer und Seleukiden hinein. 10, 16 spielt vielleicht auf Ptolemäus V. an. Vermutlich hat auch Friedländer (a. a. O. S. 151ff.) recht gesehen, daß 9, 13–18 auf die Belagerung von Syrakus durch die Römer 212 und deren 9 Jahre lange Verteidigung durch Archimedes anspielt (vgl. den Bericht bei Polybios). Und dann dürfte die Schrift rund um 220 v. Chr. geschrieben sein. Vielleicht hat der Verfasser als Erzieher in Alexandrien gelebt. Hertzberg entscheidet sich wegen 11, 4; 12, 2. 6 für jerusalemische Herkunft.

☛ Der Grundgedanke des Buches, der in den verschiedensten Variationen wiederkehrt, ist der, daß alles Irdische und Menschliche *hebel*, d. i. *nicht bleibend, beweglich, relativ* (11, 10) ist. Der Verfasser ist also Skeptiker, aber er ist deswegen noch kein radikaler Pessimist, er glaubt an einen lebendigen Gott 3, 17f.; 5, 10f.; 9, 1; 11, 5. Allerdings kämpft er mit schweren Zweifeln. In dieser Welt sieht er wie der Dichter des Hiob keine Vergeltung, und ein Jenseits ist ihm sehr ungewiß 3, 20f. Aber doch findet er schon in dieser Welt bleibende Güter, nämlich zunächst die Weisheit 7, 11ff. und mehr noch, da auch sie die letzten Rätsel nicht lösen kann, eine auf dem Grunde der Gottesfurcht sich aufbauende Freude an dem, was dem Menschen beschieden ist, cp. 9. So stellt er doch schließlich 11, 6. 9–12, 7 eine positive Lebensmoral auf. „Gerade der Mensch, der sich der völligen Relativität des Irdischen bewußt ist, hat die innere Freiheit zu aktivem Tun" (Hertzberg).

Der Verf. steht der Volksreligion offenbar noch viel freier gegenüber als Hiob, und von Jesus Sirach trennt ihn eine ganze Welt. Es ist sogar sicher, daß auf ihn, wie er selbst sagt 1, 13. 17, ausländische Weisheit, wie wir feststellen können, epikureische, stoische und heraklitische Philosophie in wirrem Durcheinander eingewirkt haben (vgl. besonders den ganz unjüdischen Gedanken vom ewigen gleichmäßigen Wechsel alles Geschehenden und die Verherrlichung der Freude 2, 24a; 3, 1–8. 22; 8, 15; 9, 3. 7; 10, 19; 11, 9a). Aber ein Philosoph ist er doch nicht; nur hat das hellenistische Zeitalter, die ganze ägyptisch-ptolemäische Geisteswelt, ihn kräftig beeinflußt; die Persönlichkeit Gottes, aber auch die Tatsache des zukünftigen Gerichts stehen ihm fest, obwohl er sie mit dem bloßen Denken nicht zu erreichen vermag, und seine Aussagen über beide widerspruchsvoll sind, vgl. 2, 24b; 3, 10f. 15. 18; 4, 17; 5, 1ff.; 6, 2; 7, 13. 26. 29; 8, 15. 17; 9, 7; 11, 9; 12, 1. 7, mag auch einiges hiervon späterer frommer Korrektur zuzuschreiben sein.

Es ist ganz unmöglich, nach Siegfrieds Vorgang eine ganze Reihe von Händen in dem Buch zu finden (sogar 8!) oder, wie Haupt versucht hat, die Selbstwidersprüche durch Annahme mehrerer Schichtungen und Überarbeitungen zu beheben. Einen *philosophischen* Qohelet hätte man nicht überarbeitet, sondern vernichtet. Auch die Verwirrung im Buche aus einer Verwirrung der Blätter der Handschrift abzuleiten, wie Bickell getan, hilft nichts. Die Konfusion steckte vielmehr in des Verfassers Kopf, der im übrigen ein gründlicher Kenner und unbestechlicher Beobachter des wirklichen Lebens war. Es ist erfreu-

lich, daß neuerdings Hertzberg energisch für die Einheitlichkeit der Schrift eingetreten ist.

Der babylonische „Qohelet", den Ebeling herausgegeben hat, teilt den starken Pessimismus mit dem biblischen, ist aber, da er jeglicher Philosophie fern steht, mit ihm kaum vergleichbar und wäre eher als ein babylonischer Hiob zu bezeichnen.

☛ Dem Buch später angehängt ist 12, 9–14, und eben von diesem Ergänzer werden einzelne der abrupten rechtgläubigen Ergänzungen in den früheren Kapiteln stammen, vgl. 3, 15; 7, 1; 9, 7? Sirach (bald nach 200) fand bereits das ganze Buch vor (vgl. Nöldeke in ZAW 20 (1900) S. 90ff.).

☛ Trotz aller Einwirkungen der neuen internationalen Kultur ist Qohelet im Herzen gläubiger Jude geblieben. In dem ewigen Kampf zwischen Glauben und Wissen ist dies Buch ein bedeutungsvoller Markstein, bei dem das AT über sich selbst hinausweist, hin auf die Notwendigkeit eines ganz neuen Glaubens. Qohelet hat Glauben gehabt, aber ihm fehlte die Liebe und die Hoffnung, vgl. dagegen Hebr. 11, 1.

Der Prediger ist die Festrolle des Laubhüttenfestes.

§ 8. Esther

Erbt, *Die Purimsage i. d. Bibel* 1900; Haupt, *Purim*, Beitr. z. Assyr. 1906; Jampel, *D. B. E. auf s. Geschichtlichkeit krit. unters.* 1909; Gunkel, *Esther* 1916; Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History* 1923; Morris, *The Purpose of the Book of Esther* Expos. Times 42 (1930/31) S. 124–128; Striedl, *Untersuchungen zu Syntax und Stilistik des hebr. Buches Esther* ZAW 55 (1937) S. 73–108.

☛ Das Buch erzählt von der Vereitelung des Anschlages Hamans am Hofe des Xerxes gegen das Leben sämtlicher im Reiche lebender Juden durch den Juden Mardochai und seine statt der Vasthi zur Königin erhobene Adoptivtochter Esther, von der Rettung der Juden und ihrer furchtbaren Rache an den Feinden. Der eigentliche Zweck ist die Schilderung der Entstehung des Purimfestes, d. i. des Festes der Lose 9, 15–19.

☛ Schon 1, 1 zeigt, daß die Zeit des Xerxes lange vergangen sein muß, als das Buch geschrieben wurde, und seine Sprache bestätigt, daß es nicht vor 300 verfaßt sein kann. Gunkels frühere Ansetzung zwischen Artaxerxes I. und II. beruht auf unsicherer Grundlage, nämlich auf Nichterwähnung des Apadana, des bedeutsamsten Gebäudes im Schloß zu Susa; diese würde sich bei Entstehung des B. im 3. Jhdt. ebenfalls erklären. Die erste Spur des Purimfestes findet sich 2. Makk. 15, 36, Sirach hat es offenbar noch nicht gekannt, weil er cp. 44–49 Mardochai nicht erwähnt. Aber irgendein historischer Kern muß dem Buch zugrunde liegen, denn es muß ja einen Anlaß für die Feier des neuen, von Hause aus nicht jüdischen Festes gegeben haben, und dieser wird in einer Verfolgung und Rettung der babylonisch-persischen Juden in der Perserzeit zu sehen sein. Es fehlt der leiseste Anhalt dafür, daß es sich um einen Reflex der Verfolgungen des Antiochus handelt.

Wohl aber ist jener Kern nicht nur phantastisch ausgestaltet, sondern wahrscheinlich auch in Verbindung gesetzt mit dem altorientalischen Mythus von dem Götterkampfe (Mardochai = Marduk, Esther = Istar, der Agagite = Gog = Kingu?; sekundär dann Haman = dem elamitischen Gott Uman und Vasthi = Maschti, so daß die unterliegende Partei Namen elamitischer Gottheiten trägt, was aber schon in die Zeit des politischen Gegensatzes zwischen Assur und Elam zurückgehen wird). Und auch das Fest hat eine außerjüdische Wurzel, es entspricht teils dem babylonischen Neujahrs-, dem Puchrufest, dem Versammlungsfest der Götter, an dem sie die Lose verteilen, teils dem babylonischen Istar-Sakäenfest, vgl. KAT[3] S. 515–520. Mit beachtenswerten Gründen hat allerdings Gunkel neuerdings den mythologischen Hintergrund ganz bestritten, er sieht in der Erzählung lediglich einen historischen Roman. Die Entscheidung kann erst fallen, wenn wir sicher wissen werden, was das Purimfest vor seiner Übernahme durch die Juden war.

❡ So will das Buch also erzählen, wie die ostländischen Juden dazu gekommen sind, jenes Doppelfest umzudeuten und mitzufeiern, und zwar als ein rein weltliches Fest. Deshalb ist auch der Gottesname in der Schrift ganz gemieden, obwohl der Verfasser offenbar ein gläubiger Jude war, vgl. 4, 14; 8, 17. Daß das Fest in Palästina erst mehrere Jahrzehnte nach der Makkabäererhebung Eingang fand (1. Makk. 7, 49 noch nicht erwähnt), kann uns deswegen nicht wundern.

❡ Der exklusiv-fanatische Geist, von dem das Buch durchweht ist, der freilich bis zu einem gewissen Grad durch die ebenso fanatischen Judenhetzen entschuldigt wird, zeigt, wohin die natürliche Entwicklung des jüdischen Geistes strebte und wie weit die Bahn eines Deuterojesaja, Jona usw. zur Zeit des Verfassers verlassen war. 9, 20–32 sind ein späterer Anhang.

§ 9. Daniel

Meinhold, *Beiträge zur Erklär. des B. D.* 1888; Kamphausen, *D. B. D. und die neueste Geschichtsforschung* 1892; v. Gall, *Die Einheitlichkeit des B. D.* 1895; Staerk, Artikel *Daniel* in PRE[3]; Jahn, *D. B. D. nach LXX hergestellt* 1904; Böhmer, *Reich Gottes und Menschensohn im B. D.* 1906; Hölscher, *Die Entstehung des B. Daniel* ThStKr 92 (1919) S. 113–138; Thilo, *Die Chronologie des Danielbuches* 1926; Baumgartner, *Das Buch Daniel* 1926; Noth, *Zur Komposition des Buches Daniel* ThStKr 98/99 (1926) S. 143–163; Rowley, *The Bilingual Problem of Daniel* ZAW 50 (1932) S. 256–268; Junker, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel* 1932; Rowley, *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel* 1935; Beek, *Das Danielbuch, sein historischer Hintergrund und seine literarische Entwicklung* Diss. Leyden 1935; Rowley, *Some Problems in the Book of Daniel* Expository Times 1935–1936 S. 216ff.; Baumgartner, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung* ThR NF 11 (1939) S. 59–83; 125–144; 201–228; Mariani, *Danel*

„*il patriarca sapiente*" *nella Biblia, nella tradizione, nella leggenda* 1945.

❡ Das Buch Daniel besteht aus 2 Teilen, nämlich a) 1–6 Bericht der Erlebnisse des Daniel und seiner Genossen unter Nebukadrezar, Belsazar und Darius dem Meder in Babylon, b) 7–12 Vier Visionen Daniels, in denen er in verschiedener Weise vom Ende des babylonischen Exils aus die aufeinander folgenden Weltmächte, die durch diese verursachten Drangsale der Juden und die schließliche Aufrichtung des ewigen Gottesreiches schaut.

❡ Daß das Buch nicht aus dem babylonischen Exil stammt, sondern aus der Makkabäerzeit, beweisen folgende Argumente: 1. Die Stellung des Buches im Kanon und seine Nichterwähnung Sir. 44–49; 2. seine Sprache: 2, 4b–7, 28 sind westaramäisch geschrieben; 1, 1–2, 4a; 8–12 spät hebräisch, mit persischen und griechischen Lehnwörtern in beiden Hälften; 3. der Verfasser kennt die Geschichte des babylonischen Exils nur höchst ungenau: eine Wegführung im 3. Jahr Jojaqims (1, 1) hat es ebensowenig gegeben wie einen Sohn Nebukadrezars Belsazar (vielmehr Nabunaids) wie einen Darius den Meder (höchstens Pseudonym für Kambyses); 4. die ptolemäisch-seleukidische Zeit, desgleichen die Greuel des Antiochus Epiphanes gegen die Juden werden cp. 7; 9; 11 derartig spezifiziert geschildert, daß hier unmöglich von Weissagung geredet werden kann, sondern Geschichte vorliegen muß.

❡ Man kann die Abfassungszeit fast bis auf den Monat bestimmen. Es bleibt das Wahrscheinlichste, daß nach 8, 14 der Verfasser die Einweihung des Tempels durch Judas Makkabäus (vgl. 1. Makk. 4, 42–58) i. J. 165 bereits erlebt hat. Den Tod des Antiochus Epiphanes im Winter 164 kennt er aber nach 11, 40–45 noch nicht, so daß man den Verfasser mit höchster Wahrscheinlichkeit um die Jahreswende 165/164 ansetzen kann. Hält man aber 8, 14 für Zukunftsweissagung, so wird man 8 und 9 etwas früher datieren, hingegen 10–12 einige Monate nachfolgen lassen (so z. B. Hölscher).

Darf dies Problem als in der Hauptsache sicher gelöst gelten, so harren aber noch 2 andere der befriedigenden Lösung. Das erste ist der auffallende sprachliche Wechsel von 1, 1–2, 4a; 2, 4b–7, 28 und wiederum 8–12; das zweite, inwieweit älteres Material zugrunde liegt. Ersteres erklärt man jetzt meistens ganz unbefriedigend so, daß der Verf. das ganze Buch aramäisch geschrieben habe, daß aber später Anfang und Ende ins Hebräische übersetzt seien, damit das Buch kanonfähig würde. Diese Mühe hätte man sich ja bei 8–12 einfacher gestalten können. Um das zweite Problem mühten sich Strack, Meinhold, Hölscher, Noth, Junker, Baumgartner und Rowley.

Wahrscheinlich liegt ein Zusammenhang zwischen beiden Problemen vor, und zwar in der Weise, daß der Verf. eine ältere aramäische Danielapokalypse in 1–7 zugrunde legte (vgl. 7, 28a!), die Einleitung derselben 1–2, 4a in die Sprache übersetzte, in der er selbst schrieb und die Visionen von 2 und 7 so umgestaltete, daß sie die Zeit des Antiochus mit umfaßten (z. B. 2, 41b–43; 7, 8. 20–22. 24f.). Trotz

mancher Verwandtschaft weht in 8—12 doch eine ganz andere Luft als in 1—7; zu der behaglichen Versenkung in die Lebensschicksale Daniels, wie wir sie hier finden, war in den stürmisch bewegten Tagen des Antiochus kaum die rechte Zeit. In 8—12 tauchen plötzlich die Engel Gabriel (8, 16; 9, 21), Michael (10, 13. 21; 12, 1) usw. auf, von denen wir zuvor nie hören, und erst in diesen Kapiteln haben wir die detaillierten Schilderungen der antiochenischen Zeit. Zu einer näheren Datierung dieser älteren Danielapokalypse, richtiger vielleicht -biographie fehlt uns vorläufig die Möglichkeit; die griechischen Lehnwörter in 3, 7 machen allerdings das 3. Jhdt. wahrscheinlich. Eine alte (wenn auch noch nicht schriftlich fixierte) Tradition für 1—7 nehmen auch König, Driver, Behrmann u. a. an, dagegen hat neuerdings Hölscher durch eine erschöpfende Vergleichung der Sprache und Anschauungen von 1—7 und 8—12 die Richtigkeit unserer Annahme überzeugend bewiesen, und heute ist sie fast allgemein angenommen.

Ez. 14, 14; 28, 3 zeigen, daß Daniel für die Juden des Exils ein besonders gerechter und weiser Mann der Vorzeit war, wobei neuerdings die Gestalt des Daniel in den Überlieferungen von Ras eš-Šamra mit herangezogen werden muß. Wie auf Hiob die Schicksale des gestürzten Königs 29, 9. 12. 14. 17, so könnten auf ihn die Erlebnisse eines frommen jüdischen Sehers im Exil übertragen worden sein, und so wäre dieser allmählich zu einer Gestalt geworden, die Gott ähnlich wie Henoch der Mitwisserschaft der tiefsten Geheimnisse der Zukunft gewürdigt hat. Möglicherweise aber sind mit Weiser beide Gestalten, der Weise Mann der Vorzeit und der nachexilische Seher doch schärfer auseinanderzuhalten. Vieles von dem, was sich in dem unter seinem Namen erschienenen Buche findet (das Schema der 70 Jahre, vgl. 9, 2, der in verschiedenem Metall dargestellten oder in Gestalt verschiedener wilder Tiere auftretenden Weltreiche, vgl. Sach. 2, 1; Ps. 22, 22; der bei Gott verborgene Menschensohn Micha 5, 1b; Jes. 49, 2; Hiob 15, 7, der König des Nordens, vgl. Ez. 38f. usw.), ist uraltes, apokalyptisches Material, auf das die früheren Propheten meistens nur anspielen, das sie aber wenigstens zum Teil auch schon kennen, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß sich hier zugleich auch neue parsische Einflüsse geltend machen (vgl. bes. d. Vorstellung von dem *Alten der Tage* 7, 9f.). Aber nirgends im AT ist so klar zusammenfassend und bestimmt wie hier der göttliche Plan der ganzen Weltgeschichte gezeichnet, der Geschichte der Völker, die einmünden muß in das Reich des Menschensohnes, der Heiligen, in das Reich Gottes.

§ 10. Ezra, Nehemia, Chronik I und II

Smend, *Die Listen d. Bücher Esra u. Neh.* 1881; Kosters, *Die Wiederherstellung Israels* (deutsch v. Basedow) 1895; Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil* 1896; E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums* 1896; Geißler, *Die literarischen Beziehungen der Esramemoiren* 1899; Nikel, *Die Wiederherstell. des jüd. Gemeinwesens nach d. bab. Exil* 1900; Sellin, *Studien z. Entstehungs-*

gesch. d. jüd. Gemeinde II 1901; Fischer, *Die chronolog. Fragen i. d. Bb. Esra-Neh.* 1903; Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine* 1907; Jampel, *Die Wiederherstell. Israels unter d. Achämeniden* 1904; Rothstein, *Juden und Samaritaner* 1908; – Budde, *Bemerkungen zum Midrasch d. B. d. Könige* ZAW 12 (1892) S. 37ff.; Keil, *Apologetischer Versuch über die Chron.* 1833; Movers, *Krit. Untersuchungen üb. d. bibl. Chron.* 1834; Graf, *D. geschichtlichen Bb.* 1866 S. 114–247; Wellhausen, *Prolegomena*[6] 1905 S. 165–223; Winckler, *ATl. Untersuchungen* S. 157–167; Klostermann, Artikel *Chronik* in HRE[3]; Mosiman, *Eine Zusammenstellung u. Vergleichung d. Paralleltexte d. Chronik u. d. älteren Bücher d. AT* 1907; Torrey, *Ezra-Studies* 1910; Mowinckel, *Ezra den Skriftlärde* 1916; derselbe, *Statholderen Nehemia* 1916; Kittel, *Zur Frage der Entstehung des Judentums* 1918; Hölscher in HSAT 1922; Schäder, *Esra der Schreiber* 1930; derselbe, *Iranische Beiträge* I 1930; v. Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* 1930; derselbe, *Die levitische Predigt in den Büchern d. Chron.* Procksch-Festschr. 1934 S. 113–124; Sellin, *Geschichte des isr.-jüd. Volkes* II 1931 S. 162; 172–175; Welch, *The Work of the Chronicler, its purpose and its date* 1939; Bea, *Neuere Arbeiten zum Problem der biblischen Chronikbücher* Biblica 22 (1941) S. 46–58; Ahlemann, *Zur Ezraquelle* ZAW 59 (1942/43) S. 77–98; Kapelrud, *The Question of Authorship in the Ezra-Narrative* 1944; Johannesen, *Studier over Esras og Nehemjas Historie* 1946; Wright, *The Date of Esra's Coming to Jerusalem* 1947; Rowley, *The chronological Order of Ezra and Nehemia* in Ignace Goldziher Memorial Volume 1948, S. 117–149.

☞ Daß diese 4 Bücher ursprünglich ein großes Geschichtswerk gebildet haben, beweisen folgende Umstände: a) Das Buch Ezra kann in der jetzigen Form nicht von Ezra stammen, sondern muß von einem Manne herrühren, der bald den Ezra selbst sprechen läßt, vgl. 8, 1ff., bald von ihm erzählt 10, 1ff. b) Ebensowenig kann das Nehemiabuch von Nehemia stammen, da die Liste der Hohenpriester 12, 11. 22 bis auf Jaddua hinunterreicht, der um 400 wirkte. c) In ganzen Abschnitten dieser Bücher findet man genau dieselbe Sprache, dieselben eigenartigen Ideen usw. wie in den Büchern der Chronik, vgl. Ezra 3; 6, 16–22; Neh. 12, 1–30 usw. d) 1, 1–3 deckt sich fast wörtlich mit 2. Chron. 36, 22f.

☞ Das Thema dieses Werkes war, eine Geschichte der heiligen Gemeinde Gottes auf Erden von Adam bis auf die Restauration der jüdischen Gemeinde durch Ezra und Nehemia zu geben. Zu dem Zweck enthält die Einleitung 1. Chron. 1–9 die Geschlechterlisten von Adam bis David, 10–29 eine eingehende Geschichte dieses, II, 1–36 die Geschichte des zum Fürsten bestimmten Stammes (vgl. I 5, 2) Juda von Salomo bis zur Errettung aus dem babylonischen Exil, Ezr. 1–6 die Neuaufrichtung der Gemeinde durch Serubbabel und Josua, 7–10 das Reformwerk Ezras, Neh. 1–6 den Mauerbau Nehemias, 7–13 das innere reformatorische Wirken dieses bis zu der Ausscheidung der Samaritaner und der Herstellung der reinen jüdischen Gemeinde.

☛ Das ganze Werk ist von levitisch-priesterlichen Tendenzen beherrscht und durchweht von dem Geiste der Priesterschrift. Den Verfasser interessiert überwiegend die Geschichte des Kultus, er will noch mehr als der Deuteronomist religiös belehren und erziehen. Daraus erklärt sich seine Vorliebe für die Stammbäume, die Dokumente der göttlichen Erwählung, für die kultisch-liturgischen Anordnungen der Könige, das Beiseitelassen der ganzen Geschichte der 10 Stämme, die für ihn eine profane, eine Vorgeschichte der Samaritaner war, sein Interesse für alles statistische Material, das ihm Symbol der göttlichen Macht und Herrlichkeit ist, verbunden mit großer Freiheit gegenüber demselben, sein Nachweis einer fortlaufenden göttlichen Vergeltung in der Geschichte. Der Wert der Chronik als einer historischen Quelle ist infolgedessen ein unsicherer, in ganzen Partien können wir ihn kontrollieren an den weit älteren Samuelis- und Königsbüchern, die sie zugrunde legt, die sie aber bald tendenziös erweitert, bald stark verkürzt, wie z. B. in der Fortlassung alles dessen, was das Idealbild Davids beeinträchtigen könnte, vgl. auch I 17, 13 mit 2. Sam. 7, 14 usw. Andererseits ist aber manches von dem, was sie über jene hinaus berichtet und was man lange kurzerhand als unhistorisch beiseite schob, auf Grund genauerer Kenntnis des alten Orients wieder in den Bereich des historisch Möglichen gerückt (vgl. II 33, 10—13a, die in Verbindung mit dem ganz unverdächtigen V. 14 stehn, dazu Winckler a. a. O. und KAT[3] S. 274ff.).

Inwieweit dem Chronisten außer jenen Büchern für die vorexilische Zeit noch andere Quellen zur Verfügung gestanden haben, ist fraglich. Er nennt eine ganze Reihe solcher, historische und prophetische, II 16, 11; 25, 26 usw.; II 9, 29; 12, 15 usw. Aber wahrscheinlich beziehen sich diese Zitate sämtlich auf ein großes älteres Werk, nämlich den II 24, 27 genannten *Midrasch des Buches der Könige*, dessen einzelne Abschnitte nach den in ihnen auftretenden Propheten bezeichnet wurden, vgl. II 13, 22; 20, 34; 32, 32. Daß in diesem Midrasch, den der Chronist für sein Werk exzerpierte (vgl. II 16, 11), neben allem Erbaulichen auch gute historische Nachrichten über die Bb. Samuelis und Könige hinaus erhalten sein konnten, ist selbstverständlich, und inwieweit, von Fall zu Fall zu prüfen. Es erscheint sogar als möglich, daß dem Midrasch neben dem Königsbuche auch noch seine Hauptquelle, das uns verlorengegangene Buch der Geschichte der Könige vorgelegen hat, und er diesem die ganz unverdächtigen, zum Teil vorzüglichen, im Königsbuch nicht enthaltenen Nachrichten über Maßregeln und Erlebnisse einiger Könige entnommen habe, vgl. II 11, 5—12; 13, 19; 17, 7—9 (die *Sarim* stehen voran! vgl. dagegen 19, 4—11); 17, 14—18; 28, 12—15 usw. Neben jenem Midrasch hat dem Chronisten auch noch eine große Fülle alter vorexilischer Listen zur Verfügung gestanden, genealogische und Gildenlisten, welch letztere er zum Teil im Sinne ersterer mißverstanden hat (vgl. Kittel zu I 4, 15—23 und Sellin NKZ 1906 S. 753ff.; dagegen Pfeiffer, der aus stilistischen Erwägungen nur Samuel und Könige als Quellen der Chronik anerkennt).
☛ Für die nachexilische Geschichte schöpft der Verfasser aus wertvol-

len Quellen, die den Ereignissen unmittelbar nahestehen. Es sind, abgesehen von den Schriften Haggais und Sacharjas, mit denen er sich in bezug auf die Tempelgrundsteinlegung nur ergänzt (die erste 537 und eine zweite 520, hingegen hat er fälschlich Scheschbazzar mit Serubbabel identifiziert), besonders folgende: Ezr. 2 und Neh. 7 die Liste der 537—520 Heimgekehrten und in Jerusalem als Bürger der neuen Gemeinde Eingetragenen; Ezr. 4, 7—6, 15 ein Bruchstück einer aramäischen Quelle, die wahrscheinlich eine nach Susa gerichtete Verteidigungsschrift eines Juden Tobia war (vgl. Tab'el 4, 7) und auf jeden Fall wichtige Akten aus der Regierungszeit des Kyros, Darius I. und Artaxerxes I. enthält, Gegenstücke zu den Papyri von Elephantine; 7, 12—9, 15 (10?; Neh. 8—10?) die Memoiren Ezras, der hier mit *Ich* spricht und in 7, 12—26 den Ferman, welchen ihm der König Artaxerxes in aramäischer Sprache mitgegeben, wiedergibt; endlich Neh. 1—7; 12, 31—40; 13 die Memoiren Nehemias.

Die von Kosters, der die Rückkehr der Juden aus Babylon in der Ära 537—20 überhaupt in Abrede stellte, aber auch von Wellhausen, Stade u. a. angefochtenen aramäischen Urkunden dürften dank der Untersuchungen Ed. Meyers und H. Schaeders, die kaum durch Torrey, Hölscher und Pfeiffer widerlegt sein dürften, als authentisch anzusehen sein. Man braucht sie nur mit Ezr. 1, 2—4 zu vergleichen, um den Unterschied zwischen echten und apokryphen Urkunden zu erkennen (vgl. neuerdings Kittel und Sellin). Allerdings bieten 4, 6—6, 15 ein schwieriges Problem dar, nämlich das, daß zunächst in 4, 7—23 ein Schriftwechsel aus der Zeit des Artaxerxes dargeboten, vom Chronisten selbst in 4, 24 scheinbar in die Zeit zwischen Kyros und Darius verlegt, und erst dann in 5, 1—6, 15 vom Tempelbau unter Darius berichtet wird. Aber daraus zu folgern, die Urkunden müßten gefälscht sein, wäre vorschnell, da sie nichts enthalten, was zwingend darauf hinführt, wohl aber an Fachausdrücken wie Gedanken vieles, was sie als authentische Quellen aus der Perserzeit erweist (vgl. bes. Schaeder). Nach Klostermann, Kittel, Schaeder und Sellin handelt es sich hier um ein großes Bruchstück einer Verteidigungsschrift, die ein Jude Tobia unter Genehmigung des Statthalters Mitridathes nach der Störung des Mauerbaues Ezras durch den Samaritaner Rechum und Genossen nach Susa gerichtet hat, wobei er urkundlich darzulegen suchte, daß die Juden nach der Freilassung aus Babel stets loyal gegen den Königshof gehandelt und unter der besonderen Gunst der ersten Perserkönige gestanden hätten. Wenn für diese Ansicht auch etwa auf 5, 3—5 als Stütze verwiesen werden könnte, so läßt sich doch kein Hinweis darauf finden, daß es sich um eine Bittschrift handelt. Freilich findet der Zustand Jerusalems, wie ihn Nehemia vorfindet, nur eine Erklärung, wenn kurz zuvor eine Vergewaltigung durch die Samaritaner stattgefunden hat, wie sie 4, 23 berichtet wird. Die befremdende Reihenfolge von Urkunden erklärt sich daraus, daß ein erster Chronist nur 5, 3—6, 15 exzerpiert hat, also 4, 5. 24; 5, 1ff. schrieb, ein späterer aber auch 4, 7—23 aus der Denkschrift nachtragen wollte, und dafür, da es sich auch hier um Verleumdungen seitens der

Samaritaner handelte, keinen besseren Platz fand, als neben bzw. hinter 4, 5. (Vgl. Klostermann, *Geschichte des V. Israel* S. 252ff.; Kittel, *Geschichte d. V. I.* 3. S. 601ff. – Sellin, *Geschichte* II S. 148: dazu Eißfeldt.)

Bis jetzt hat man als Zeit des Chronisten überwiegend rund die um 300 angenommen und Pfeiffer tritt weiter für diesen Ansatz ein. Man stützte diese Annahme besonders mit 2 Gründen, erstens mit der Genealogie Zerubbabels, die in I 3, 19–24 durch 9 Generationen weitergeführt werde, und zweitens mit der hohenpriesterlichen Liste Neh. 12, 11. 22, in der als letzter Jaddua, der Zeitgenosse Alexanders d. Gr., auftritt, während Pfeiffer vor allem auf Sprache und Geist des Buches hinweist. Aber Rothstein hat in seinem Kommentar zunächst nachgewiesen, daß das chronistische Werk nicht einheitlich ist, vielmehr 2 Redaktionen in ihm zu unterscheiden seien. Und sodann hat er dargetan, daß die Davididenliste 3, 17ff. nach Zerubbabel nur 5 Generationen kenne, womit wir in die Zeit kurz vor 400 kämen. In dieselbe Zeit führt aber auch die Hohepriesterliste, denn der hier als vorletzter genannte Jonatan wird vielmehr Jochanan zu lesen und mit dem aus den Elephantinebriefen bekannten Hohenpriester im J. 411 zu identifizieren sein. Wenn Josephus den Jaddua als Zeitgenossen Alexanders bezeichnet, so wird er nur Darius III. mit Darius II. (424 bis 405) verwechselt haben. Infolgedessen wird man die erste Redaktion des Chronisten um 400, die zweite in die Mitte des 4. Jhdt. zu verlegen haben.

Aus der Fülle von Argumenten, die Rothstein (S. LXff.) für das Vorhandensein von 2 Redaktionen erbracht hat, seien hier nur 2 herausgehoben. a) Chron. I verwendet die Priesterschrift, Chron. II den Hexateuch; b) Chron. I verwendet ein Geschichtswerk, das im Verhältnis zu den Samuel- und Königsbüchern älteres Material bietet, Chron. II schaltet aus den Samuel- und Königsbüchern ein. Die Nachprüfung dieser Argumentation durch v. Rad hat ergeben, daß Rothstein den ersten Gesichtspunkt überspannt hat, daß auch Chron. I mehrfach auf JED fußt. Aber auch jenem hat sich bestätigt, daß Chron. II sich von P losgelöst und weit stärker an D angelehnt hat. Die Tendenz dieser zweiten Ausgabe ist in besonderem Sinne die Verherrlichung der Leviten, der Monarchie Davids und seiner Religion.

Von dem ganzen Werk ist, wie schon die Stellung zeigt, zuerst das Ezrabuch abgetrennt und in den Kanon aufgenommen, doch nicht in der Form, in der wir es jetzt besitzen, sondern in einer älteren, deren Anordnung uns noch in dem griech. sog. 3. Ezrabuch der LXX vorliegt. Ihm folgte das Nehemiabuch. Die Chronik dürfte erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert kanonisiert worden sein.

ANHANG

I. Die alttestamentlichen Apokryphen

☛ Von den in der „Einführung" genannten Einleitungen behandeln die Apokryphen und Pseudepigraphen die von König, Strack, Budde, Steuernagel, Eißfeldt, Bentzen und Weiser (2. Aufl.). Ältere Spezialliteratur findet man am besten zusammengestellt bei Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* Bd. III [3]1898 [4]1909. Vgl. auch die betreffenden Artikel in HRE[3] und Bousset, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*[3] 1926; Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* 1935; Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* [1]1944, [2]1947. Zur ersten Orientierung ist besonders geeignet Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT*, übersetzt und herausgegeben 1900; Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* 1913; Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* 1928.

☛ Während noch Origenes, wohl in Anlehnung an das jüdische *genaz*, d. i. verbergen, als apokryphe Schriften im Unterschied von den kanonischen allgemein solche bezeichnete, deren Gebrauch im Gemeindegottesdienst nicht wünschenswert sei, nannte Hieronymus apokryph ohne weiteres alle nicht zum hebräischen Kanon gehörigen Bücher, und bald übertrug man den Ausdruck speziell auf die im hebräischen Kanon fehlenden Schriften der LXX. Diese hat gegenüber jenem ein Plus von 12 oder 14 Schriften.

1. Historische Schriften

a) Das erste Makkabäerbuch

Dasselbe erzählt die jüdische Geschichte von der Unterdrückung durch Antiochus Epiphanes 175 bis zum Tode des Hohenpriesters Simon 135. Die 3 Führer des Aufstandes sind Judas, Jonathan und Simon. Das Buch ist ursprünglich hebräisch, und zwar nach dem Tode Joh. Hyrkans 105, aber vor dem Eingreifen der Römer in Palästina 63 v. Chr. verfaßt, wahrscheinlich um 100, und in den Hauptsachen durchaus glaubwürdig. 8,22ff.; 12, 6ff. 20ff. sind vielleicht erst nachträglich, aber auch noch vor 63 eingeschoben; dagegen stammen die Urkunden des Anhangs 14, 16—16, 24 erst aus der Zeit 47 v. Chr.; denn das Schreiben 15, 16ff. ist identisch mit dem nach Josephus *Antiqu.* XIV 8, 5 in diesem Jahre gefaßten Senatsbeschluß.

b) Das zweite Makkabäerbuch

Dasselbe steht zum ersten in dem Verhältnis der Chronik zu den Königsbüchern, d. h. es will die Geschichte religiös erbaulich gestalten,

will, wie es selbst sagt, Wein mit Wasser vermischt darbieten (vgl. die Erzählung vom Märtyrertode Eleasars, der Mutter mit 7 Söhnen usw.). Das Geschichtliche will es aus den 5 Büchern der Geschichte Jasons von Kyrene geschöpft haben 2, 23. Es verfolgt den Makkabäeraufstand nur bis zur Besiegung Nikanors 161. Josephus benutzt es noch nicht, wohl aber der Verfasser des Hebräerbriefes 11, 35. Es wird kurz vor 70 n. Chr. geschrieben sein, und zwar, da von Hause aus griechisch, trotz seines pharisäischen Standpunktes von einem Diasporajuden.

c) Das dritte Makkabäerbuch

Dasselbe erzählt, wie aus dem Judenfeind Ptolemäus IV. Philopator (um 200 v. Chr.) ein Freund der Juden geworden ist. Vermutlich ist es in der Zeit des Caligula, also um 40 n. Chr. geschrieben; der Tempel ist noch unversehrt.

d) Das dritte Ezrabuch

Das kanonische Ezrabuch wird als 1., das Nehemiabuch als 2. gezählt. Das 3. ist ein Ausschnitt aus der ältesten Form des chronistischen Werkes. Es beginnt mit der Reform Josias und reißt mitten in der Ezras ab; es ist also ein Vorläufer des kanonischen Ezrabuches, das wahrscheinlich erst in der Zeit Rabbi Akibas (um 120 n. Chr.) in der jetzigen Form abgetrennt worden ist. Jenem speziell eigentümlich ist eine wesentlich andere Anordnung der Stoffe und der Abschnitt 3, 1—4, 63, die Erzählung von dem Sängerkrieg der Pagen vor Darius, bei dem Zerubbabel mit dem Lobpreis des Weibes und der Wahrheit den Preis erringt; hier liegt Übertragung eines von Hause aus nichtjüdischen Stoffes auf jenen vor. Josephus benutzt dieses Buch überall, nicht das kanonische. Entstanden ist es nach 300 v. Chr., aber vor der römischen Zeit.

e) Das Buch Judith

Es verherrlicht die Rache, welche Judith an Holofernes, dem Feldherrn Nebukadrezars, bei der Belagerung Baitulias genommen hat. Falls der Erzählung ein historischer Kern zugrunde liegt, wird er bei der Belagerung Jerusalems durch Bagoses, den Feldherrn des Perserkönigs Artaxerxes Ochus, zu suchen sein. Geschrieben ist das Buch in der Zeit des Makkabäeraufstandes oder bald darnach und zwar hebräisch oder aramäisch, wie mehrere Übersetzungsfehler zeigen.

f) Das Buch Tobias

Es handelt erbaulich von der Erblindung des Tobit in Ninive, der Reise seines Sohnes Tobias unter dem Schutze des Engels Raphael nach Ekbatana, dessen Rückkehr und der Heilung des Vaters. Das Buch dürfte um 100 v. Chr. verfaßt sein; bestimmte historische Anhaltspunkte zur Datierung fehlen allerdings; die Agnatenehe, die um die Zeit der Geburt Jesu abgeschafft ist, ist noch in Gültigkeit; den glänzenden herodianischen Tempel scheint es nach 14, 5 noch nicht zu kennen, muß also sicher vor 25 v. Chr. geschrieben sein. Man hat es wegen 14, 4—6 sogar auch noch in vormakkabäische Zeit datieren wollen. Die Heimat ist vielleicht Ägypten. Seine Bekanntschaft mit der Erzählung vom „dankbaren Toten“ und mit der Achikarlegende (vgl.

1, 21 f.; 11, 17; 14, 10) sind von prinzipieller Bedeutung. Die griechische, lateinische und aramäische Textgestalt variieren sehr stark.

g) Zusätze zum Buche Esther

Ein Traum Mardochais und seine Deutung, ein Edikt Hamans und eines Mardochais. Die Entstehungszeit ist ganz unsicher. Josephus hat die Zusätze bereits gekannt, vgl. *Antiqu.* XI, 6; sie könnten daher noch aus dem 1. Jhdt. v. Chr. stammen.

2. Lehrschriften

a) Die Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs (Vulg. Ecclesiasticus)

Das Buch ist nach dem Prolog um 130 v. Chr. in Ägypten von einem Nachkommen des Verf. aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt. Er bezeichnet diesen als *πάππος μου*. Bedeutet das hier wie gewöhnlich den *Großvater*, so müßte dieser kurz nach 200 v. Chr. geschrieben haben. Dazu paßt auch durchaus die Schilderung des Hohenpriesters Simon 50, 1–4, vgl. Josephus *Antiqu.* XII 4, 10. Andere wollen hier, weniger wahrscheinlich, an Simon den Gerechten etwa 290 v. Chr. denken und das *πάππος* in dem allgemeinen Sinn *Vorfahr* verstehen. Der terminus ad quem ist sicher das Jahr 168. Der Inhalt der Spruchsammlung berührt sich sehr nahe mit dem der Proverbien; nur bemerkt man überall den größeren Einfluß von Gesetz und Priestertum, der Weisheitslehrer ist zum Schriftgelehrten geworden. Seit 1896 sind große Fragmente des hebräischen Sirach, der seit dem 11. Jhdt. verloren war, in Kairo wieder ans Licht geholt, etwa drei Fünftel des Textes, zuerst 39, 15–49, 11 (durch Lewis und Gibson, Schechter, Margoliouth). Eine treffliche Ausgabe des ganzen hebr. Sirach mit Kommentar hat Smend geliefert.

b) Die Weisheit Salomos

Wie schon der Titel besagt, birgt sich der Verf. hinter dem Pseudonym König Salomos. Daß jener aber ein alexandrinisch-jüdischer Philosoph aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert war, geht aus dem Ideenkreis des Buches mit Deutlichkeit hervor. Platonische bzw. stoische Philosophie macht sich in der Lehre von der Präexistenz der Seele 8, 20 und ihrer Fesselung im Körper 9, 15 bemerkbar. Die Schrift bezeichnet das Übergangsstadium von der alttestamentl. Chokma zur Philosophie Philos; die Weisheit ist bereits als Hypostase zwischen Gott und Welt gedacht (vgl. 10–12), wie später bei jenem der Logos. Cp. 1–5 sind nach Focke (1913) und anderen aus dem Hebräischen übersetzt, wogegen sich doch wohl mit Recht Fichtner (Komm. 1938) und Weiser wenden.

c) Das sog. 4. Makkabäerbuch oder: Vom Gedanken als Selbstbeherrscher

Es ist aus der gleichen Schule wie b) hervorgegangen. In ihm machen sich besonders stoische Einflüsse geltend. Das Martyrium Eleasars und der 7 Brüder (vgl. 2. Makk. 6, 18–31; 7) wird erbaulich behandelt und an diesem dargetan, daß Glaube und vernünftiges Denken die natürlichen

Affekte beherrschen müssen und dann das wahre Glück bedingen. Vor 70 n. Chr. dürfte die Schrift noch anzusetzen sein.

d) Das Gebet Manasses

Es ist ein Zusatz zu 2. Chron. 33, 11–13, der die Erzählung von der Bekehrung König Manasses in Babylon noch erbaulicher gestalten will, wie sich denn überhaupt um ihn allmählich ein ganzer Legendenkranz gebildet hat, vgl. Tobit 14, 10 usw. Man hat auf die Makkabäerzeit als Entstehungszeit geraten.

3. Prophetische Nachbildungen

a) Das Buch Baruch

Der Held des Buches ist der bekannte Schüler des Jeremia. 1, 1–3,8 erzählen von der tiefen Wirkung eines Buches desselben auf die Gefangenen in Babylon. Es wird dann nach Jerusalem geschickt mit einer Geldsendung für Opfer und der Aufforderung, für Nebukadrezar zu beten. 3, 9–5, 9 enthalten das 1, 3 angekündigte Buch des Baruch, Bußrede und Tröstung zugleich (so richtig König). Die Entstehungszeit des B. steht nicht fest. Da infolge des weitherzigen universalistischen Geistes die makkabäische Periode ausgeschlossen ist, so schwankt man zwischen einer Datierung um 200 v. Chr. und 70 n. Chr.; in letzterem Fall wäre bei jenen beiden Königen an Vespasian und Titus zu denken. Hilgenfeld und Schürer lassen die 2 Hälften zu verschiedenen Zeiten entstehen.

b) Der Brief des Jeremia

Er ist eine apokryphe Nachbildung von Jer. 29, obwohl er in der LXX hinter den Klageliedern steht. Sein Inhalt ist eine Polemik gegen die törichte Verehrung der Götzenbilder. Infolgedessen ist die Entstehung zwischen 200 und 175 v. Chr. wahrscheinlich; 2. Makk. 2, 2 ist er vielleicht schon vorausgesetzt.

c) Zusätze zum Buche Daniel

Das Gebet Azarjas, der Gesang der 3 Männer im Feuerofen (vgl. Kuhl BZAW 55 1930), Rettung der Susanna durch Daniel (vgl. Baumgartner ARW 24 (1926) S. 259ff., 27 (1929) S. 187f.), vom Drachen zu Babel. Sie alle dürften im Ausgange des 2. vorchristl. Jhdts. entstanden sein, ob zunächst hebräisch, ist umstritten, bei den beiden ersten aber schon deshalb wahrscheinlich, weil zwischen ihnen 5 historische Verse stehen, die im kanonischen Danielbuche die Lücke zwischen 3, 19–23 und 24 sehr gut ausfüllen würden, von dort also bei der Kanonisierung mit dem Gebet und dem Lobgesang zugleich entfernt sein müßten; das schlösse in sich, daß sie schon vor der griechischen Übersetzung dort eingeschoben wären. (Vgl. Rothstein bei Kautzsch, *D. Apokr. d. AT.*)

II. Die wichtigsten Pseudepigraphen des AT

Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* 1928; Volz, *Die Eschatologie der jüd. Gemeinde* ²1934 S. 1–62; Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*² 1947.

❡ Der Name bezeichnet diese Schriften als solche, die von einem Verfasser herrühren wollen, von dem sie tatsächlich nicht stammen. Überwiegend sind es apokalyptische Schriften, die schon von der Synagoge des 1. nachchristlichen Jahrhunderts in Palästina verworfen wurden. Aber auch die LXX hat sie nicht aufgenommen. Augustin und Hieronymus eiferten direkt gegen sie. Infolgedessen sind sie bis auf 4. Ezra, der sich bis ins 16. Jhdt. im kirchlichen Gebrauch hielt, verschwunden und nur in einigen Provinzialkirchen wie der abessinischen weiter hochgeehrt. Ihre große religionsgeschichtliche Bedeutung ist erst in neuester Zeit erkannt worden.

1. Der Aristeasbrief

Der in der Sprache der κοινή geschriebene Brief, aus dem wir die Legende über die Entstehung der LXX (V. 301—311) erfahren — über ihren historischen Kern s. S. 26 —, will von einem heidnischen Beamten des Ptolemäus II. Philadelphus stammen, der den Hohenpriester Eleazar und die Übersetzer des AT über das jüdische Gesetz befragt (121—171). Er ist aber ganz gewiß von einem Juden in Ägypten geschrieben, und zwar noch unter der Ptolemäerherrschaft und vor 63 v. Chr., nach Bickermann ZNW 29 (1930) S. 280—298 um 140 v. Chr. Er hat manches aus der Geschichte des Abderiten Hekataios geschöpft.

2. Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis

Die Namen erklären sich aus dem Inhalt; denn der Verf. rechnet in der Geschichte nach 50 Jobelperioden, die aus je 7 Jahrwochen zu 7 Jahren bestehen. Er bildet Gen. 1—Ex. 12 zu einer Legende um, die Mose auf dem Sinai von dem Engel des Angesichts erhalten hat. Das Buch scheint im letzten vorchristlichen Jahrhundert von einem Pharisäer redigiert worden zu sein (Engelglaube; Präexistenz des Gesetzes; Wertschätzung der Tieropfer). Erhalten ist es uns nur in äthiopischer und zum Teil in lateinischer Übersetzung. Während Zeitlin und Albright (*From the Stone Age to Christianity* 1940 S. 266ff.) es in frühnachexilische Zeit oder im Übergang vom 4. zum 3. Jhdt. ansetzen, dürfte es doch wahrscheinlich erst in der Makkabäerzeit entstanden sein.

3. Das Buch Henoch

Henoch ist ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben, uns aber nur in äthiopischer und zum Teil in griechischer Übersetzung erhalten. (Das sog. slawische Henochbuch ist Übersetzung eines jüngeren griechischen Absenkers desselben. Die größere Hälfte ist erst wieder 1887 bei Ausgrabungen in Ägypten aufgefunden worden. Es ist aus mehreren Teilen zusammengesetzt, die aus ganz verschiedener Zeit stammen. Den eigentlichen Grundstock bilden cp. 1—36; 72—105, eine Geschichte der Theokratie in Visionen, die der einst zu Gott entrückte Henoch schaut. Außerdem enthält derselbe den Bericht über den Fall der Engel, Astronomisches, Traumgesichte und Mahnreden. Der Verfasser des Judasbriefes hat in V. 14 das Buch benutzt. Daraus, daß in cp. 90 die Regentenlinie allem Anschein nach bis auf Johann Hyrkan († 105, nach andern allerdings das große Horn V. 9 = Judas Makkabäus) fortgeführt

wird, kann man fast mit Sicherheit schließen, daß das Buch gerade unter jenem 105 v. Chr., verfaßt ist, allenfalls können 92—105, in denen als historischer Hintergrund die Periode einer starken Pharisäerverfolgung erscheint, etwas später unter Alexander Jannäus geschrieben sein. Aber das ganze Buch umschließt auch noch vormakkabäisches Material, vgl. bes. die sog. 7 bzw. 10 Wochen-Apokalypse 92; 93, 1—14; 91, 12—17.

Ein besonders schwieriges kritisches Problem bieten die Bilderreden cp. 37—71 dar. Während ein Teil der Forscher annimmt, daß auch diese aus der Zeit des Konflikts der pharisäischen Partei mit den letzten hasmonäischen Fürsten (etwa 70 v. Chr) oder wenigstens, da cp. 56 den Parthereinfall in Palästina (40—38 v. Chr.) voraussetze, aus der Regierungszeit Herodes I. stammten, schließt ein anderer auf christlichen Ursprung und ein dritter nimmt wenigstens christliche Interpolation der sog. *Menschensohn*stellen und der *Auserwählten*stelle 40, 5 an. Die Streitfrage ist immer noch ungelöst; doch hat die erste Annahme, da wir nichts von Kreuzestod und Auferstehung hören, am meisten für sich, und träfe sie zu, so hätte der Abschnitt die allergrößte Bedeutung für die Geschichte der messianischen Hoffnung, weil wir hier nicht nur wie bei Daniel den Titel *Menschensohn* für den Retter finden 46, 4f.; 51, 3; 52, 4; 61, 8; 62, 2 usw., sondern auch die deutliche Lehre, daß er präexistent sei 48, 3; 62, 6f.; 70, 1ff., was dort nur zwischen den Zeilen zu lesen ist. (Messel will allerdings in dem Menschensohn nur eine Personifikation des jüdischen Volkes erblicken.) Aber auch abgesehen davon beansprucht das Henochbuch das höchste Interesse als Musterbeispiel einer jüdischen Apokalypse, als Zeugnis von der Reichsgotteserwartung der Pharisäer und auch als Beleg der Kontamination des jüdischen Glaubens mit babylonisch-persischen Elementen in der letzten vorchristlichen Zeit.

4. Die Himmelfahrt Moses

Das Buch enthält eine Ansprache des Moses an Josua, worin er die künftige Geschichte weissagt; es ist offenbar nicht mehr vollständig und nur in lateinischer Sprache erhalten. Aus dem verlorengegangenen Schluß muß der Verf. des Judasbriefes V. 9 geschöpft haben. Die Schrift scheint bald nach dem Tode Herodes I. verfaßt zu sein, vgl. 6, 6. 8f. Der erhaltene Text geht auf einen griechischen zurück; ob dieser auf einen aramäischen, ist ungewiß. Religionsgeschichtlich wichtig in der Schrift ist besonders die Erwartung des *Taxon*, d. i. *Ordners* aus dem Stamme Levi, eines Vorläufers des Messias 9, 1.

5. Das Gesicht Jesajas

Die Schrift in äthiopischer Übersetzung erhalten, besteht aus dem Martyrium Jesajas 2—5, der Erzählung von der Zersägung des Propheten unter Manasse (auffallende Parallele mit der iranischen Legende von Dschemschid), jüdischen Ursprungs, von dem Verfasser des Hebräerbriefs 11, 37 schon gekannt, und der Vision Jesajas 6—11; beide sind sicher von einem christlichen Redaktor durch cp. 1 und 11, 42f. verbunden.

6. Die Apokalypse des Baruch

Er erzählt, was er vor und nach der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier geschaut hat. Dies ist offenbar Einkleidung für die Eroberung der Stadt durch die Römer. Da sich Papias um 160 n. Chr. an dieser Apokalypse gebildet hat, so muß sie zwischen 70 und 160 geschrieben sein. Eine noch engere Grenze wegen ihrer genauen Kenntnis der Vorgänge bei der Zerstörung würde sich ergeben, wenn sie, wie wahrscheinlich ist, noch vor 4. Ezra, also vor 96 geschrieben wäre. Erhalten ist sie in syrischer, griechischer (mit christlichen Interpolationen) und altslavischer Übersetzung; doch war sie ursprünglich hebräisch geschrieben.

7. Das 4. Buch Ezra

Es ist ebenfalls eine jüdische Apokalypse, aus 7 Gesichten bestehend. Sie ist unter dem Kaiser Nerva, also 96—98 geschrieben, vgl. 11, 35; 12, 2. 28, ob ursprünglich in griechischer oder hebräischer Sprache, ist umstritten, letzteres wahrscheinlicher. Erhalten ist sie in lateinischer, syrischer und äthiopischer Übersetzung. Von besonderer Bedeutung ist sie dadurch, daß sie einmal zeigt, wie man damals auch außerhalb der jungen christlichen Gemeinde an die Realität von pneumatischen Erfahrungen (Zungenreden usw.) geglaubt hat, und zweitens beweist, daß man in der jüdischen Gemeinde noch nach 70 n. Chr. lebhaft das Kommen des als Sohn Gottes bezeichneten Messias, des Menschensohnes erwartet hat, vgl. 7, 28; 13, 3ff.; 14, 9 usw.

8. Die Testamente der 12 Patriarchen

Die Schrift ist nach jetzt herrschender Ansicht ebenfalls von einem Juden bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben, jedoch später mit christlichen Zusätzen versehen. Erhalten ist sie in lateinischer und armenischer Übersetzung. In letzterer fehlen zum Teil die christlichen Zusätze. Aber auch in der jüdischen Grundschrift lassen sich noch wieder verschiedene Quellen nachweisen, und es wird hinfort zu untersuchen sein, ob nicht eine dieser bis in vormakkabäische Zeit zurückreicht (z. B. Levi 14—18?). Jeder der 12 Jakobssöhne tritt auf, erzählt seine Lebensgeschichte und verbindet damit Ermahnungen für die Nachkommen. Am meisten ausgezeichnet werden Levi und Juda.

9. Die sibyllinischen Orakel

Unter diesem Titel sind sehr verschiedenartige weissagende Schriften vereinigt, im ganzen 14 Bücher. Sie sind teils jüdischen Ursprungs (Buch 3—5, einzelnes in 1; 2; 11; 14), teils christlichen. Auch das Alter der einzelnen jüdischen Bestandteile ist sehr verschieden. Den ältesten repräsentiert III 97—807, in dem die Zeit des Ptolemäus VII. Physkon als die Endzeit hingestellt wird; er muß also um 140 v. Chr. gedichtet worden sein; außerdem stammen noch verschiedene Versgruppen aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert. Die Hauptmasse der Sammlung ist im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert entstanden. Die Orakel sind in griechischen Hexametern gedichtet.

10. Die Psalmen Salomos

Diese, 18 an der Zahl, waren offenkundig ursprünglich hebräisch gedichtet, sind uns aber nur in griechischer Sprache erhalten. Der älteste unter ihnen setzt die Entthronung der Hasmonäer und die Einnahme Jerusalems durch Pompejus bereits voraus, der jüngste (Ps. 2) spielt deutlich auf den Tod dieses (48 v. Chr.) an. Also sind sie etwa zwischen 63 und 40 v. Chr. gedichtet. Sie sind eine sehr wertvolle Quelle für unsere Kenntnis der Frömmigkeit der Pharisäer, besonders auch ihrer messianischen Erwartung (Ps. 17; 18).

11. Die Oden Salomos

1909 edierte Harris auf Grund einer syrischen Handschrift 42 Oden Salomos. Fünf von ihnen waren schon vorher aus der koptischen *Pistis Sophia* bekannt. Die lebhaften Erörterungen der letzten Jahre, ob es sich um Erzeugnisse jüdischer Gnosis des ersten nachchristlichen Jahrhunderts mit etwas späterer christlicher Überarbeitung oder um unmittelbar christliche oder judenchristliche Dichtungen des 2. Jhdts. handelt, haben noch zu keinem allgemein oder auch nur überwiegend anerkannten Resultat geführt.

12. Die Damaskusschrift

Obwohl nicht im eigentlichen Sinn des Wortes zu den atl. Pseudepigraphen gehörig, soll zum Schluß hier doch noch eine Schrift erwähnt werden, die diesen außerordentlich nahesteht. Es ist das in Kairo gefundene, von Schechter 1910 unter dem Titel: *Fragments of a Zadokite Work* herausgegebene hebräische Fragment, das eine prophetische Mahnrede und Gesetze für die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, eine orthodoxe Abzweigung der jerusalemischen Gemeinde, enthält. Es berührt sich in vielem sehr nahe mit dem Buch der Jubiläen, dem Testament der 12 Patriarchen und den ältesten Bestandteilen des Henochbuches, die alle ebenso wie jüngste Schriften des AT, Jes. 24—27; Deuterosach. usw. zitiert werden. Von weittragenden Folgen für die atl. Einleitung wäre es, wenn Ed. Meyer mit seiner Annahme recht hätte, daß die Schrift ebenso wie alle diese noch vor den Makkabäeraufstand fiele, wofür z. B. zweifelsohne das Fehlen jeder Bezugnahme auf das Buch Daniel spricht. Aber von Bertholet, Staerk u. a. ist dieser Ansicht mit beachtenswerten Gründen entgegengetreten und die Schrift vielmehr dem letzten vorchristlichen Jhdt. zugewiesen. Tatsächlich wird es sich um eine Sekte aus dieser Zeit handeln, falls nicht gar das 1. nachchristliche Jhdt. in Frage kommt. Unter den 1947 in Palästina aufgefundenen Handschriften befinden sich mehrere, die Verwandtschaft mit der Damaskusschrift zeigen, aber wohl einer früheren Periode in der Geschichte dieser jüdischen Gruppe zuzurechnen sind, so daß möglicherweise der ganze Fund aus diesen Kreisen stammt.

Neben diesen wichtigsten Pseudepigraphen gab es noch Adambücher, ein Testament Abrahams, Hiobs, Moses, einen Pseudoezechiel (die Bruchstücke gesammelt und beurteilt von Holl, *Das Apokryphon Ezechiel* 1922) usw., ein Lamechsbuch, dessen Text verschollen war, aber stark beschädigt in einer der neuen Handschriften am Toten Meer wiedergefunden ist.

D. Die Geschichte der Sammlung und Kanonisierung des Alten Testaments

Buhl, *Kanon und Text des AT* 1891; Duhm, *Die Entstehung des AT* 1897; Budde, *Der Kanon des AT* 1900; Hölscher, *Kanonisch und Apokryph* 1905; König, *Kanon und Apokryphen* 1917; Hänel, *Der Schriftbegriff Jesu* 1919; Staerk, *Der Schrift- und Kanonbegriff der jüdischen Bibel* ZSTh 6 (1929) S. 101–119; Horst, *Das AT als Heilige Schrift und als Kanon* ThBl 6 (1932) Sp. 161–173; Zeitlin, *An historical Study of the Canonisation of the Hebrew Scriptures* 1933; Robinson, *Canonicity and Inspiration* Expository Times 1935/36 S. 119ff.; Jepsen, *Kanon und Text des AT* ThLZ 74 (1949) Sp. 65–74.

❡ Im 16.–18. Jhdt. war unter Christen wie Juden (besonders seit Elias Levita † 1549) allgemein die Meinung herrschend, Ezra oder die von ihm begründete große Synagoge habe den hebräischen Kanon geschaffen, eine Anschauung, die allerdings bis auf 4. Ezr. 14, 44 zurückreicht und sich auch schon bei Irenäus (*Adversus haereses* III 21, 2) und Tertullian (*De cultu feminarum* I 3) findet. Diese Ansicht ist mit Recht jetzt allgemein wieder aufgegeben; das AT enthält sicher Schriften, die nach *Ezra* geschrieben sind (Chronik, Daniel, Prediger usw.); die *große Synagoge*, von der allerdings im Talmud (Baba bathra 14a) die Rede ist, hat nie existiert, sondern ist, wie besonders Kuenen bewiesen hat, nur eine Spiegelung der Volksversammlung von Neh. 8–10; es handelt sich überhaupt nicht um einen einmaligen Akt, sondern einen lange währenden historischen Prozeß; der überlieferte Kanon selbst gibt, indem er sich in 3 bzw. 4 verschiedene Sammlungen gliedert, an die Hand, daß er sukzessive entstanden ist. Endlich ist auch im Prinzip zu unterscheiden zwischen der Sammlung der Schriften und ihrer Kanonisierung, obwohl bei den beiden ersten Teilen des Kanons beides praktisch geradezu zusammengefallen ist.

❡ In seinem ganzen Umfange und mit Bewußtsein herausgestellt, tritt uns der Begriff des Kanon (ein ursprünglich semitisches, dann griechisches Wort = *Richtschnur*, in bezug auf die Schrift erst von den Kirchenvätern des 4. Jhdts. gebraucht) zum ersten Male bei Josephus *c. Apionem* I 8), also etwa 100 n. Chr. entgegen. Er spricht hier von 22 heiligen Büchern (zählt also Ruth zu Richter, Klagelieder zu Jeremia, andernfalls hätte er Prediger und Hoheslied nicht mitgezählt). Das Charakteristische der heiligen Schrift ist ihm hier, daß die einzelnen Bücher a) aus der Zeit von Mose bis Artaxerxes, d. h. von Propheten stammen, also inspiriert sind *(von Artax. aber bis auf unsere Zeit sind zwar allerlei Bücher geschrieben worden, sie sind aber nicht eines ähnlichen Glaubens wie die früheren gewürdigt, weil nicht die genaue Aufeinanderfolge der Propheten gewesen ist);* b) daß sie im Unterschied von aller profanen Literatur heiligen Charakter haben; c) ihre Zahl begrenzt; d) ihr Wortlaut unantastbar ist.

❡ Damit ist der Begriff des Kanons bereits fix und fertig; auch der Talmud gibt darüber hinaus nichts Neues, nur daß er, wie auch 4. Ezra

14, 45 überall die heilige Zahl von 24 Bb. zählt (zu ihrer Reihenfolge vgl. Baba bathra 14b, wo auch die Verfasser, darunter für Ezechiel und die Zwölf, Daniel und Esther die Männer der großen Synagoge genannt werden) und die Bücher als solche bezeichnet, die *die Hände verunreinigen*, d. i. eine Waschung nötig machen, also tabu sind (vgl. Mischna Jadajim III 5; Seder Olam *von Alexanders Zeit wirkten nur die Weisen, vorher der heilige Geist*).

☛ So gewiß nun Josephus seine Vorstellung vom Kanon nicht selbständig neu ausgebildet, sondern bereits überkommen hat, so wenig können wir das Wann dieser Ausbildung sicher fixieren, eben weil sie allmählich geworden ist. Sicher läßt sich sagen, daß jener Kanonbegriff im ganzen Umfange im 2. vorchristlichen Jahrhundert noch nicht existierte. Denn nicht nur hat Jesus Sirach selbst (gleich nach 200 v. Chr.) noch seine eigene Lehre unmittelbar an die der Propheten angeknüpft ohne das Bewußtsein eines qualitativen Unterschieds von Norm und Normiertem, vgl. 24, 33; 39, 12; 50, 27, sondern auch sein Enkel (um 130 v. Chr.) sieht in der Schrift seines Großvaters eine direkte Fortsetzung von Gesetz, Propheten und den andern Büchern: *Jesus sah sich veranlaßt, auch selbst ein solches auf Bildung und Weisheit bezügliches Werk zu verfassen.*

☛ Muß man von hier aus darauf schließen, daß der ganze Kanonbegriff, wie er uns bei Josephus entgegentritt, erst in dem letzten vorchristlichen Jahrhundert bzw. im ersten nachchristlichen im Kreise der palästinischen Pharisäer ausgebildet ist, so hat er aber doch eine lange Vorgeschichte gehabt. Nur die negativen Attribute der ausschließlichen Inspiriertheit, der Unantastbarkeit und der Abgegrenztheit im Unterschied von allem profanen Schriftwerk fehlten zuvor, aber positiv und materiell war ein Kanon, d. i. eine göttlich gegebene Norm des Lebens wie der Welt- und Geschichtsbeurteilung schon längst zuvor vorhanden, seitdem es überhaupt eine Religion Israels gab.

Man gefällt sich heute darin, zu sagen, die Kanonisierung hätte mit der Sanktion des Deuteronomiums im J. 622 begonnen. Indes das damals publizierte Deuteronomium wurde ja auch noch immer wieder erweitert, und damals wurde nur weiter gegangen auf der Bahn, die bereits auf dem Sinai betreten war, von der Dekalog, Bundesbuch, Sichemgesetz usw. Zeugen sind. Schon Am. 2, 4; Hos. 8, 12 setzen die Norm eines göttlichen Gesetzes voraus. Welch andere Bedeutung als die der Kanonisierung hat denn das Niederlegen der Gesetze in der Lade Dt. 10, 1 ff. oder an der Seite derselben 31, 26 oder vor Jahwe 1. Sam. 10, 25 oder vor dem Heiligen Stein in Sichem Jos. 24, 26 ff. oder ihre Fixierung auf den Steinen daselbst Dt. 27, 8? Es ist richtig, die ausdrückliche Verfluchung dessen, der *etwas hinzutut oder hinwegnimmt*, finden wir zum ersten Male im Deuteronomium 4, 2; 13, 1; aber das ist uralter Gesetzesstil, der zufällig bei den älteren Gesetzen durch die Redaktionsarbeit in Wegfall gekommen ist; schon nach dem Segen des Moses haben die Leviten die Aufgabe, *Gottes Wort zu bewachen und seinen Bund zu behüten* 33, 9. Ja, im ganzen alten Orient

ist eine Religion ohne ein fixiertes unantastbares göttliches Gesetz undenkbar. Schon Hammurapi ruft den Fluch aller Götter herab über den, der an seinem durch die Gottheit sanktionierten Gesetze *etwas ändert, austilgt, Worte vertauscht* usw. Ist das kein Kanon? Daher ist die Einführung eines Gesetzeskorpus immer mit den stärksten Geburtswehen und Erschütterungen verbunden. Und möglich war sie nur, solange die geistige Energie vorhanden war, sich über alle jene Flüche hinwegzusetzen, ein Neues zu schaffen in dem Bewußtsein, daß man selbst Gottes Geist besitze, daß die Bahn des Alten damit nicht verlassen wäre, vielmehr die Intensionen des ursprünglichen Gesetzgebers und damit Gottes nur einen bessern Ausdruck fänden. Diese Kraft aber ist in Juda zum letzten Male in den Tagen Ezras im Jahre 444 zum Ausdruck gekommen und damit der jahrhundertelange Prozeß der Gesetzeskanonisierung beendet. Schon ein Blick in die Chronik zeigt, wie man der Thora um 400 schlechthinnige göttliche Autorität zuerkannte. Wenn man auch hernach noch am Buchstaben und an peripherischen Bestimmungen Änderungen vorzunehmen wagte (vgl. Ex. 35–40), so waren das solche, die die Gemeinde kaum bemerkte, Gelehrtenarbeit, die mit dem inneren Wesen und Leben jener nichts mehr zu tun hatte. Vgl. ZEAT S. 95f.

Ähnlich steht es mit der Sammlung der P r o p h e t e n, der sog. *früheren* sowohl wie der *späteren*, auch hier handelt es sich um eine längere Geschichte. Das gerade ist es, was die Entwicklung eines heiligen Schrifttums Israels von dem aller anderen Völker des alten Orients unterscheidet, daß jenes nie n u r göttliches Gesetz umschloß, sondern zugleich auch eine heilige G e s c h i c h t e und ihre Interpretation durch gottgesandter P r o p h e t e n Rede. Die Sammlung der ersteren, der geschichtlichen Bücher, war ja mit der der Thora beinahe immer Hand in Hand gegangen; denn letztere existierte überhaupt nicht gesondert, sondern war von vornherein aufs engste mit der Geschichte der Volksgründung verknüpft und verblieb daher immer im Rahmen geschichtlicher Schriften. Welche Rolle spielte die heilige Geschichte z. B. schon für Amos und vollends Hosea, von Dt. 32 usw. ganz zu schweigen! Man kann ohne weiteres sagen, daß jede von Priestern verfaßte Geschichtsquelle — und das wird vom Jahwisten so gut wie vom Elohisten gelten — als heilig und normativ galt; wurden doch auch gerade die Erzählungen bei den Gottesdiensten und Festen verlesen (vgl. Jos. 24, 1ff.; 1. Sam. 12, 7ff.; Dt. 31, 9ff.). So war die Verknüpfung der alten Volksgesetze unter Hizqia zugleich eine solche der alten Darstellungen der heiligen Geschichte, in denen Gott seine Macht, Gerechtigkeit und Gnade bewiesen hatte; der Sanktionierung des Deuteronomiums folgte das große deuteronomische Geschichtswerk von Dt. 1 bis 2. Kön. 25 auf dem Fuße, und die Kanonisierung der Thora war sogar schon zugleich eine solche der das Gesetz vorbereitenden Geschichte wieder bis zum Tode des Gesetzgebers. Die der Bücher Josua bis Könige ist dieser sicher nur wenige Jahre auf dem Fuße gefolgt; Ezra wie Nehemia kennen in ihren Reden und Gebeten nur ein und dasselbe feststehende Geschichtsbild. Hier war ja eigentlich gleich der

ganze Stoff bereits seit dem großen deuteronomischen Werke des babylonischen Exils gegeben, und nur das Josuabuch erfuhr noch eine weitergreifende Ergänzung. Wiederum freilich war diese Sammlung und Sanktionierung noch keine starre Norm, schloß noch nicht jede andere Geschichtsschreibung als eine profane oder gar verbotene aus, wie ja schon das vielfach stark abweichende Werk des Chronisten um 400 zeigt. Aber die Stellung, die dieses später im Kanon gefunden hat, zeigt, daß ihm, obwohl es gewiß dem Geschmack und der Geistesrichtung der Zeit mehr entsprach, auch von vornherein nicht dieselbe Würdigung zuteil geworden ist wie den andern, die nun einmal in der Ära der Neugründung der Gemeinde zum Fundament derselben gemacht worden waren.

Ohne Gottesmänner, Seher, Propheten, die den unmittelbaren, lebendigen, geistigen Verkehr zwischen Gott und seinem Volk vermittelten, war Israel das Verhältnis von jeher undenkbar gewesen. Gerade daraus resultierte seine Gewißheit, den Willen Gottes überall zu kennen; ein geheimer Wille der Gottheit, ein Requisit aller sonstigen altorientalischen Religionen, die Domäne der Priesterschaften, ist hier und nur hier daher eine unbekannte Größe. Auch schon die ältesten Schriftpropheten erkennen dankbar an, daß Gott immerdar Dolmetscher seines Willens erweckt habe Amos 2, 11; 3, 7; Hos. 12, 14; Micha 6, 4; Jer. 7, 25 usw. Aber im babylonischen Exil wird die Bezugnahme auf die Vorgänger stärker, wie wir an Ezechiel und Deuterojesaja sehen, und vollends ein Sacharja orientiert sich auf Schritt und Tritt an jenen 1, 4; 7, 4ff., bis schließlich die, die nun noch als Gottesgesandte auftraten, gar nicht mehr mit ihren eigenen Namen, ihrer eigenen Persönlichkeit hervortraten, sondern anonym oder unter älteren Namen schrieben. Je stärker man sich bewußt wurde, daß Gottes Geist nicht mehr originell und unmittelbar in lebendigen Persönlichkeiten wirke (vgl. Ps. 74, 9 aus der letzten persischen Zeit), um so stärker lehnte man sich an die Schriften an, die man den früheren Männern des Geistes verdankte. Die von den Propheten gegebene Lebensnorm der Gemeinde gilt seit dieser Zeit als eine durchaus feststehende, vgl. Ezr. 9, 11; Neh. 9, 26. 30. Und so dürfte tatsächlich auch der Prophetenkanon bald nach der Ära Ezra-Nehemia zusammengestellt sein. Sir. 49, 10 ist die Sammlung der Propheten längst eine vollzogene Tatsache; auch Jes. 34, 16 und Dan. 9, 2 spielen auf sie an. Aber wieder schloß diese Sammlung es nicht aus, daß die einzelnen Schriften hernach noch mit Einschüben von anonymer Hand bereichert wurden. Man sah auch in dieser Sammlung noch nichts von aller sonstigen religiösen Literatur schlechthin Unterschiedenes, wohl aber sie weit Überragendes, etwas Heiliges und doch kein Noli me tangere.

Bedeutend später ist man offenbar daran gegangen, die sonstigen heiligen Schriften zu einem Ganzen zusammenzustellen, dessen Kristallisationskern der Psalter und die Proverbien bildeten, da es einzelne Lieder- und Spruchsammlungen auch schon in vorexilischer Zeit gegeben hatte. Die erste sichere Spur einer Sammlung von schriftlichen

Erzeugnissen der Gemeindefrömmigkeit finden wir erst im Prolog des Sirach um 130, der neben Gesetz und Propheten *die andern, die ihnen nachgefolgt sind*, und hernach *Gesetz, Weissagungen und die übrigen Schriften* nennt. Eine Psalterstelle (Ps. 79, 2. 3, wahrscheinlich im 4. Jhdt. gedichtet) wird denn auch um 100 als *Schrift* zitiert (1. Makk. 7, 17 wörtlich *gemäß den Worten, die er schrieb*). Der Notiz 2. Makk. 2, 13f., die ja allerdings erst dem ersten nachchristlichen Jahrhundert entstammt, darf doch als feststehende ältere Tradition entnommen werden, daß einerseits Nehemia die Geschichtsbücher, die Propheten, einen Psalter (wörtlich *Bücher Davids*) und die Korrespondenz mit den persischen Königen (Ezr. 4—6 u. dgl.) gesammelt, andrerseits Judas eine (über jene hinausgehende) Sammlung von Schriften der Vorfahren veranstaltet habe, was dann auf die der sog. Ketubim hinausliefe. Jedenfalls ist diese Notiz schon durch ihr Schweigen über die Thora und Ezra so eigenartig, daß man sie nicht einfach für wertlos erklären darf. Und tatsächlich bestätigt ja der Prolog des Sirach, daß bereits vor 130 eine solche Sammlung nicht nur veranstaltet, sondern auch schon ins Griechische übersetzt worden sein muß. Andererseits freilich beweist er ebenso, daß auch diese Sammlung Judas Erweiterungen noch nicht ausschloß.

☛ Vergegenwärtigen wir uns nun, daß man in Alexandrien den Begriff eines abgeschlossenen Kanons überhaupt nicht gekannt, vielmehr hier in die Sammlung heiliger Schriften alle die aufgenommen hat, die zu religiöser Erbauung dienten, wie man denn hier die Inspiration nicht zeitlich beschränkt sein ließ, sondern jeden Weisen und Tugendhaften für inspiriert hielt, was aber nicht ausschloß, daß man der Thora eine alle andern Bücher überragende Stellung einräumte und in ihr ein mit göttlicher Autorität ausgestattetes normatives Buch (vgl. Philo) sah, so werden wir darauf hingedrängt, daß erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert in pharisäischen Kreisen Palästinas aus dem Begriff der Schrift als der heiligen Grundlage und Norm des ganzen Gemeindelebens, was ihre beiden ersten Teile bereits seit der Ära Ezra-Nehemias, ihr dritter seit der Makkabäerzeit war, der eines Ganzen wurde, das sich als von inspirierten Männern verfaßt von aller sonstigen religiösen Literatur schied und zu dem nichts mehr hinzugetan, von dem nichts fortgenommen werden dürfte.

☛ Jenen Begriff fanden sicher Jesus und die Apostel bereits im Volke vor. *Die Schrift* bzw. *die Schriften* sind für sie eine einfach gegebene und feststehende heilige, inspirierte, normative Größe, vgl. Luk. 16, 29; 24, 27. 44; Joh. 5, 39; Röm. 3, 4; 9—11; 1. Kor. 9, 9; 15, 3; Gal. 3, 22; 4, 30; 2. Tim. 3, 16 usw. Daß die Chronik in ihrer Zeit an letzter Stelle stand, sieht man aus Luk. 11, 51 (vgl. 2. Chron. 24, 20ff.). Abgesehen vom Judasbrief (V. 9 und 14) gibt es keine Stelle, wo sie bestimmt einmal eine außerkanonische Schrift als normative *Schrift* zitieren. Es liegen allerdings mehrfach Anspielungen auf die natürlich teilweise auch ihnen bekannten und von ihnen gelesenen Schriften vor, aber alle in jener Richtung erbrachten Belege sind ganz unsicher (1. Kor. 2, 9; Eph. 5, 14; Luk. 11, 49; Joh. 7, 38; Jak. 4, 5f.;

Matth. 27, 9; Hebr. 11, 35f.). Indes wenn es auch wirklich zwei- oder dreimal geschehen sein sollte, würden diese Ausnahmen nur die Regel bestätigen, da im übrigen die neutestamentlichen Schriftsteller gerade durchgehends die alexandrinische Übersetzung benutzen, zu diesem durchgehenden Schweigen also ein zwingender Grund vorgelegen haben muß. Wenn in Gamaliels Tagen noch darüber gestritten wurde, ob Ezechiel und die Proverbien zu „verbergen" seien, so bezieht sich das nur auf ihren Gebrauch im Gemeindegottesdienst, der Kanon war um so sicherer schon da. Und wenn wir noch in des Josephus Zeit von tatsächlichen Anfechtungen einzelner Bücher im Kanon (übrigens nur vom Hohenlied, Prediger und Esther) hören, über die auf der Synode von Jamnia (zwischen 90 und 100 n. Chr.) debattiert wurde, so zeigt doch gerade das Resultat dieser Debatte, daß auch diese Bücher schon lange zuvor als kanonisch rezipiert sein müssen und daß nur ihr Inhalt der Theorie zu schaffen machte.

☛ Andererseits muß aber auch wieder betont werden, daß Jesus und die Apostel nie und nirgends (auch 2. Tim. 3, 16 nicht, und 2. Petr. 1, 20 ist bereits nachapostolisch) eine Theorie über die Inspiration der heiligen Schriften im Unterschied von sonstiger religiöser Literatur verfechten, gerade weil die *Schrift* ihnen keine tote Schrift, sondern die Stimme des lebendigen Gottes war. Je unmittelbarer sie ihnen das Lebenselement war, aus dem ihnen Ströme des Lebens zuflossen (Joh. 5, 39), um so weniger zerbrachen sie sich den Kopf darüber, wie sie entstanden sei. Ebensowenig wissen sie etwas von Buchstabenknechtschaft, sondern zitieren oft durchaus frei, vgl. 1. Kor. 1, 19; Eph. 4, 8 usw. In der Bezeichnung *Gesetz und Propheten* Matth. 5, 17; Luk. 16, 16 oder auch *Gesetz, Propheten und Psalmen* Luk. 24, 44 zeigt sich, daß sie praktisch sogar Gradunterschiede in der Schrift machten (Hohes Lied und Esther werden übrigens auch hier nicht zitiert, Pred. 11, 4—6, höchstens vielleicht Joh. 3, 8). Und dessen ist sich vielfach auch noch das talmudische Judentum bewußt geblieben, indem es die Dreiteilung der Schrift der Dreiteilung des Tempels in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes verglich (vgl. bab. Talmud Meg. 26b. 27a; Diqduqe § 3).

☛ Welches nun das treibende Motiv für die endgültige Sanktionierung der 24 Bücher und den Ausschluß aller anderen im letzten vorchristlichen Jahrhundert gewesen ist, das vermögen wir leider nur zu vermuten, nicht sicher festzustellen. Nach Josephus ist der leitende Gesichtspunkt die prophetische Inspiration von Mose bis Ezra-Nehemia gewesen, und das bewährt sich ja auch ohne weiteres; denn so erklärt es sich aufs beste, daß z. B. Sirach ausgeschlossen, hingegen die unter Salomos Namen zirkulierenden Schriften Hoheslied und Prediger, der in die Dariusperiode zurückdatierte Deuterosacharja oder der scheinbar aus dem Exil stammende Daniel, das aus der Zeit des Xerxes datierte Estherbuch kanonisiert wurden.

☛ Aber weswegen nun eben jener Gesichtspunkt aufgestellt wurde, ist die so schwierig zu beantwortende Frage. Nach Hölscher ist es mit einer Spitze gegen die üppig ins Kraut schießende Apokalyptik geschehen, die sich besonders unter vormosaischen Namen barg (Adam,

Henoch, die Patriarchen usw., zu ihrer Fülle vgl. 4. Ezr. 14, 46: 70 Geheimschriften). Aber dagegen hat schon Schürer (Theol. Litzeit. 1906) mit Recht geltend gemacht, daß Apokalyptik und pharisäischer Gesetzesdienst gar keine Gegensätze waren, und zum andern, daß auch z. B. Abraham als Prophet gegolten habe. Man wird also keinesfalls das Motiv hierauf beschränken können, sondern kann auch ebensogut eine Spitze annehmen gegen die von Alexandrien hereinflutende philosophische Literatur und manche andere, die wir überhaupt nicht mehr kennen, vgl. Qoh. 12, 12. Und so wird man doch das tiefste treibende Motiv einfach darin suchen müssen, daß in der Periode, da man in Palästina einsehen lernte, daß die Makkabäer einen vom göttlichen Willen weiter und weiter ab und in die Verweltlichung hineinführenden Weg betreten hatten, und daß man das Volk zurückführen wollte auf den Weg der Väter, man im Beginn des letzten vorchristlichen Jahrhunderts (unter Alexandra? 75—67) im Bewußtsein der eigenen Geistesarmut sich ausschließlich stützen lernte auf Gottes den Vätern offenbarten Willen. Wo aber war dieser zu finden? Darauf war schon seit Jahrhunderten geantwortet: in Gesetz und Propheten. Die geschichtlichen Grenzen für diese waren, das wußte man, Mose und Ezra-Nehemia, welch letztere jene zusammengestellt hatten, und so konnte man von den jenen später angehängten Schriften auch nur noch die gelten lassen, die zwischen jene beiden Grenzen fielen. (Wenn der Talmud nicht Artaxerxes, sondern Alexander als die unterste Grenze annimmt, so geschieht das mit Rücksicht auf die *große Synagoge*, doch rechnet jener zwischen Wiederaufbau des Tempels und Untergang des Perserreichs auch nur 34 Jahre, vgl. *Seder olam* S. 91). Es liegt eine direkte Brücke vor zwischen Stellen wie 1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41, in denen uns um 100 v. Chr. das traurige Bewußtsein entgegentritt, daß der prophetische Geist ganz erloschen sei, und jener Josephusstelle, nach der man nur in dem, was von Gott durch Propheten geoffenbart sei, Norm und Rettung gesehen hat.

So sehr nun diese Auswahl und Absonderung dem späteren irreligiösen Buchstabenglauben in Synagoge und Kirche das Tor geöffnet hat und so gewiß man nur unter absichtlicher Verschließung der Augen gegen das Licht der Wahrheit behaupten kann, daß nun ausnahmslos die einzelnen von den Pharisäern rezipierten Bücher in sittlich religiöser Hinsicht den ausgeschlossenen überlegen, mehr ~~als sie von~~ Gottes Geist durchweht seien (vgl. Prediger mit Sirach, Esther mit Tobit, Hoheslied mit Psalmen Salomos usw.), so gewiß muß doch auch gesagt werden, daß auch über jener Kanonisierung in besonderem Sinne die göttliche pädagogische Providenz gewaltet habe und daß allein durch sie die Fülle und Schätze der göttlichen Offenbarung, deren das alte Israel gewürdigt war, der göttliche Heilswille unter dem alten Bunde, davor bewahrt wurden, erstickt zu werden unter der üppig aufwuchernden Fülle einer religiösen Literatur zweiter und dritter Gattung. Ist dem Christen bereits jene Sammlung durch die Stellung, die der Herr und die Apostel zu ihr — und nur zu ihr — einnahmen, als die heilige Urkunde der vorbereitenden göttlichen Offen-

barung geweiht, so bestätigt sich auch jeder unbefangenen wissenschaftlichen Forschung, daß nur *diese Bücher Zeugnis ablegen von dem Wirken Gottes an seinem Volk Israel, das er durch seine Offenbarung in der geschichtlichen Führung und den Worten der Propheten reif machen wollte für die Begegnung mit Jesus Christus, auf den als auf seine Mitte das AT zustrebt.* In größerer oder kleinerer Entfernung von diesem Kreise stehen dagegen die akanonischen Schriften (vgl. Buhl a. a. O. S. 72). Das kann nur in Abrede stellen, wer Mücken seiht und Kamele verschluckt.

☛ In der nachapostolischen christlichen Kirche, in der sich die meisten Lehrer, da sie des Hebräischen unkundig waren, der LXX bedienten, trat der Unterschied zwischen den kanonischen und den andern Heiligen Schriften zunächst so gut wie ganz zurück. Aber als die Kirche daran gehen mußte, ihre Lehre gegenüber den Sekten, aber auch gegenüber Angriffen von seiten der Synagoge, die nun allgemein den palästinischen Kanon akzeptiert hatte, zu fundamentieren und auszubauen – in den Tagen des Origenes –, da wurde man sich erst allmählich dessen bewußt, welchen Wert jener gegenüber aller sonstigen jüdischen religiösen Literatur besäße. Während man in der griechischen Kirche den apokryphen Büchern im Unterschiede von den kanonischen mehr und mehr die Stellung von kirchlichen Vorlesebüchern, deren Gebrauch als solcher gestattet sei, zuwies, trat in der lateinischen, auf den Bahnen des Julius Africanus weitergehend, Hieronymus energisch ein für die ausschließliche Geltung der hebraica veritas, ohne freilich damit ganz durchzudringen.

Die fernere verschiedene Wertung des hebräischen Kanons im Unterschiede von den Apokryphen in den einzelnen christlichen Konfessionen, die verschiedenen Auffassungen von der Schrift als Wort Gottes, die verschiedenen Vorstellungen von ihrer Inspiration und endlich die verschiedenen Beurteilungen ihrer Bedeutung für die Kirche der Gegenwart fallen aus dem Rahmen der alttestamentlichen Einleitung hinaus und gehören in die Geschichte der heiligen Schrift als eines Ganzen und in die Dogmatik. Zur Einführung in diese Fragen vgl. unter anderen: Diestel, *Geschichte des AT i. d. christl. Kirche* 1869; H. Schultz, *Das AT und die evangelische Gemeinde* 1893; Kautzsch, *Die bleibende Bedeutung des AT* 1902; Öttli, *Die Autorität des AT für den Christen* (Bibl. Zeit- und Streitfragen II 2); Seeberg, *Offenbarung und Inspiration* (ebendort IV 7–8).

Chronologisch geordnete Übersicht über die Entwicklung der alttestamentlichen Literatur

Vormosaische Ära	Gen. 4, 23f. Lamechslied.
Mosaische Ära (um 1200).	Ex. 15, 21 Schilfmeerspruch; 17, 16 Amaleqspruch; 20, 1–17 Dekalog vom Sinai; 10, 35f. Spruch an die Lade; 21, 14f. Verzeichnis von Lagerstationen; 21, 17f. Brunnenlied; 21, 27–29

	Spottlied auf Sichon; Ex. 20, 23—23, 19 Kern des Bundesbuches aus den moabitischen Gefilden (in Kanaan erweitert und in Sichem fixiert).
Ära der Richter (1150–1050).	Ri. 1 Verzeichnis der nichteroberten Städte; Ri. 5 Deboralied; Ex. 15, 1–18 erweitertes Schilfmeerlied; Gen. 49 Jaqobssegen (bis auf V. 8—12); 9, 25—27 Noasprüche; Dt. 33 Mosesegen (spätestens unter Jerobeam I.); Ex. 34, 10—27 der fälschlich sog. jahwistische Dekalog; Dt. 27, 15—26 das sichemitische Zwölfgebot. Sprüche über die Stammväter; Aufnahme und Verarbeitung kanaanitischer und babylonischer Mythen; mündliche Ausbildung der Vätergeschichte und der Heldenerzählungen des Pentateuchs, des Josua- und Richterbuches.
Davidische Ära (um 1000).	2. Sam. 1, 19—27 Davids Bogenlied; 3, 33f. Klage um Abner; Ps. 18 vgl. 2. Sam. 22(?); 1. Sam. 4—6; 2. S. 6 Ladeerzählung; 2. S. 10, 6b—19; 12, 26—31 Ammoniter-Kriegsbericht; 1. S. 16–2. S. 5; 8 Davids Aufstieg; 2. S. 23, 1–7 die sog. letzten Worte Davids; Gen. 49, 8—12 der Judaspruch im Jaqobssegen; Nu. 24, 3—9. 15—24 die Bileamsprüche. Wahrscheinlich Sammlung des „Buches des Braven" und des „Buches der Kriege Jahwes". Beginn der Abfassung des Jahwisten.
Salomonische Ära (um 950).	Abschluß der ersten Ausgabe des Jahwisten (Gen. 2–Ri. 1). Heldengeschichten der Richterzeit 1. Sam. 4—6; 2. S. 6; 7; 9—20; 1. Kön. 1; 2 Davids Nachfolge. Salomos Tempelweihspruch 1. Kön. 8, 12. 13 LXX; Annalen, die noch in 1. Kön. 4—7; 9; 10 stecken; Beginn der Spruchdichtung von Prov. 25—29?
900—800.	Obadja 1—10. Die ephraimitischen Prophetenerzählungen in 1. Kön. 17–2. Kön. 13.
Ära Jerobeams II. (um 750).	Jesaja 15f. Weissagung über Moab. Der Prophet Amos (um 750). Der Prophet Hosea (745—725).
Ära des Zusammenbruchs des Nordreiches (735—722).	Jesaja 2, 5—10, 4; 17, 1—11; 28, 1—6.
Ära Hizqias (722—699).	Jes. 1; 10, 5—34; 11, 1—10; 14, 24—32; (15; 16;) 17, 12—14; 18; 19, 1—15; 20; 22; 23, 1—14(?); 28, 7—32, 20.

	Micha 1–5. Elohistische Bearbeitung des Jahwisten. Die Biographie Salomos in 1. Kön. 3–11. Sammlung von Prov. 25–29; Königspsalmen, aber auch Hymnen und Klagelieder in Ps. 2–41; 51–72. Ur-Deuteronomium.
Ära Manasses (698–643).	Micha 6, 1–7, 7(?); Fixierung des Kerns des Heiligkeitsgesetzes Lev. 17–26 (außerhalb Jerusalems), aber auch sonstiger Bestandteile der späteren Priesterschrift (etwa in Mispa). Eine Jesajabiographie (vgl. Jes. 7; 20; 36–39); Jesaja 19, 16–25(?).
Ära Josias (640–608).	Zephanja. 622 Fund des Deuteronomium und baldige Erweiterung desselben um die Ihr-Abschnitte, Paränesen und die historische Einleitung 1, 1–4, 4; 612 der Prophet Nahum.
Ära der letzten jüdischen Könige (608–586).	Die erste Rolle Jeremias 604; von da an erweitert. Erste Redaktion der Königsbücher durch den sog. Deuteronomisten. Leidens- und Klagepsalmen der 2 ersten Bücher. Sammlung von Prov. 10, 1–24, 34(?). Der Prophet Habaqquq.
Ära des babylonischen Exils (586–536).	Jeremiabiographie Baruchs. Der Prophet Ezechiel in Babylon (592 berufen; 570 letztes Wort); Klagelieder 2 und 4. Das große deuteronomische Geschichtswerk von Dt. 1–2. Kön. 25. Um 550 die anonymen Babelprophetien Jes. 13; 14; 21; Jer. 50; 51, zugleich Überarbeitung der jeremianischen Völkerprophetien; Klagelieder 1; von 545 an die ersten Kyrossprüche Deuterojesajas; 539–538 die Schrift Deuterojesajas (40–55). Ausgabe der 6 vorexilischen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Hosea, Amos, Micha.
Ära der Heimkehr (537–520).	Klagelieder 5; Neh. 7; Ps. 137.
Ära des neuen Tempelbaus (520–516).	Haggai; Sacharja 1–8; Jes. 56–66.
Um 500.	Das Buch Hiob (in Ägypten?).
Um 470.	Klagelieder 3; Maleachi; Obadja; zweite Ausgabe des Deut.; die Priesterschrift in Babylon; Jes. 33; Micha 7, 8ff.; Dt. 32.
Ära Ezra-Nehemias 458 bis etwa 420.	Die aramäische Quelle über die Restitution in Ezr. 4–6; Proklamierung des Pentateuch; Ezras Memoiren; Jona.

Um 400.	Sammlung und die in der Hauptsache der uns erhaltenen entsprechende Redaktion der „früheren“ und „späteren“ Propheten; Joel. Das chronistische Werk (inklusive Ezra und Nehemia) in 2 Redaktionen.
Im 4. Jahrhundert.	Jesaja 34; 35(?); Ruth. Die Hauptmasse der Psalmen 73—150. Proverbien 1—9; Hoheslied.
Im 3. Jahrhundert.	Jes. 24—27; Esther(?).
Um 200.	Der Prediger (in Alexandrien?).
Makkabäische Ära (nach 168).	Daniel 165. Gleich nach 164 Sammlung anderer heiliger Schriften zu der Thora und den Propheten.
Um 150.	Sach. 9—14.
Um 75 v. Chr.	Endgültige Kanonisierung des AT in dem gegenwärtigen Umfang in Jerusalem.

P A U L   F E I N E

Einleitung in das Neue Testament

Neu bearbeitet von

JOHANNES BEHM

Bei der nun vorliegenden 9. Auflage des Feine-Behm: „Einleitung in das Neue Testament“ ist der Weiterentwicklung in der Einleitungswissenschaft Rechnung getragen worden, wie sie sich vor allem durch neue Papyrusfunde und durch das immer stärker hervortretende Interesse der englischen, amerikanischen und skandinavischen Theologie für diese Disziplin ergab. So sind die Literaturangaben durchweg auf den (für einen Wissenschaftler des Nachkriegsdeutschland erreichbaren) neuesten Stand gebracht, die Literatur selbst in den einzelnen Kapiteln verarbeitet und nahezu der ganze zweite Teil des Buches (Entstehen des Kanons) neu geschrieben worden. Damit hat J. Behm über den Kreis der Studenten und Pfarrer hinaus, für den der „Feine-Behm“ schon längst zu einem Begriff geworden, auch der gelehrten Fachwelt ein Werk hinterlassen, das ihr wertvollstes Arbeitsmaterial an die Hand gibt.

400 Seiten · Leinen DM 14,80

QUELLE & MEYER · HEIDELBERG

GUSTAV MENSCHING

Allgemeine Religionsgeschichte

2. verbesserte und erweiterte Auflage
240 Seiten gebunden DM 8.80

Das Werk führt in die umfang- und gestaltenreiche Welt der Religionen, beginnend mit den stammesgebundenen Naturreligionen über die Religionen der Inder, Perser, Griechen und Römer bis zum Islam. Wenn es auch nach dem Vorwort des Verfassers, vor allem für Studierende geschrieben ist, vermag es doch auf Grund seiner sachlich-klaren Sprache jedem Interessenten wertvolle Kenntnisse zu vermitteln. *Christlicher Verein Junger Männer, Stuttgart*

GUSTAV MENSCHING

Vergleichende Religionswissenschaft

2. verbesserte und erweiterte Auflage
208 Seiten, gebunden DM 6.80

Der Verfasser gibt einen systematischen Aufbau der vergleichenden Religionswissenschaft in möglichster Kürze. Für Studierende ist das Buch in seiner klaren Übersicht, logischen Exaktheit, begrifflichen Präzision und umfassenden Darbietung des gesamten Tatsachenmaterials eine wertvolle Hilfe. *Die Gemeinde*

WALTER BÜLCK

Praktische Theologie

2. verbesserte Auflage
160 Seiten, gebunden DM 6.—

Der frühere Ordinarius für neutestamentliche Theologie in Kiel und Greifswald hat seine „Praktische Theologie" neubearbeitet herausgegeben. Die Einführung, die eine „dem Wesen des Evangeliums gemäße und den Anforderungen der gegenwärtigen Wirklichkeit entsprechende, kirchliche Praxis" Theologen und Nichttheologen nahebringen soll, umfaßt den gesamten Inhalt einer praktischen Theologie von der Idee und Gestalt der Kirche über Gottesdienst und kirchliche Handlung bis zu Unterricht und Seelsorge.
Deutsche Presse-Agentur/Sonderbrief

QUELLE & MEYER · HEIDELBERG